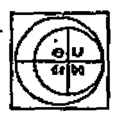
JULES MONNEROT

Sociología de la revolución

Mitologías políticas del siglo XX
Marxistas-leninistas y fascistas
La nueva estrategia revolucionaria

Tomo I



EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

ÍNDICE

UT6

A) REVOLUCION E HISTORIA COMPARADA

1

LAS TRES FASES DE LA REVOLUCION

En el transcurso de los siglos XIX y XX, la palabra «Revolución» ha sido extensamente utilizada. Por analogía, el empleo del vocablo en cuestión ha ido difundiéndose a medida que se diluía su verdadero sentido, hasta el punto de que un anuncio publicitario cualquiera, como por ejemplo el siguiente: «Los sombreros X constituyen una verdadera revolución en el tocado de la mujer», significa única y exclusivamente que se trata de sombreros femeninos.

Conviene, pues, a nuestro propósito el determinar, siquiera sea por un instante, los diferentes sentidos de la palabra «revolución», limitándoles a tres concepciones principales. El orden de enumeración no revista importancia alguna.

Primer sentido: la revolución industrial de los siglos XIX y XX, o la revolución agrícola que hizo pasar durante la prehistoria a un determinado número de agrupaciones humanas de los trabajos de recolección a los de la agricultura propiamente dicha. La aparición de estas prácticas nuevas tiene como consecuencia un comienzo absoluto, un cambio radical en la condición material del hombre. La transformación del género de vida, vinculada a esta metamorfosis téc-

nica es tan completa que el término revolución ha de entenderse literalmente: el sentido del mismo no es otro que el *paso* a una situación totalmente nueva y *opuesta.* La revolución agrícola primero y después la revolución industrial vienen a ser los pasajes de un reinado histórico a otro distinto, es decir, los cambios cualitativos sobrevenidos en la forma en que el hombre habita el planeta. Tanto en uno como en otro caso, tres mutaciones se presentan simultáneamente, como si se tratase de las tres caras de un mismo poliedro: una mutación de la técnica, una mutación de la economía, un cambio de género de vida. La condición humana se ha visto así modificada en sus diversas fases.

Segundo sentido de la palabra «revolución»: una mutación del psiquismo humano, es decir, aquella a la que nos retrotraen las nociones, un poco abstractas, más no por eso desprovistas de significado. *El hombre antiguo, el hombre cristiano.* Esta vez se trata de cambios cualificativos que, en principio, pueden ser localizados por la comparación de dos épocas diferentes de una misma línea o raza humana, correspondientes a dos momentos perfectamente determinados de la historia. Por ejemplo, cinco siglos antes de la era cristiana y cinco siglos después, o también puede observarse este cambio analizando las diferencias psíquicas de los habitantes de una misma región: Lombardía o la Isla de Francia, por ejemplo, en las dos mencionadas épocas históricas. Puede decirse que en el primer sentido de la palabra «Revolución», se trata de una transformación objetiva y en el segundo de una transformación subjetiva.

Tercer sentido de la palabra «revolución»: la Revolución inglesa del siglo XVII, la Revolución francesa del siglo XVIII, la Revolución rusa del siglo XX. Se trata en estos casos de un cambio violento, a primera

vista radical y completo, de régimen político; cambio político que parece ser la expresión de cambios más profundos (en este aspecto, los observadores de las más variadas tendencias muestran una rara unanimidad). Se trata efectivamente de cambios a los que se les designa globalmente con el nombre de cambios sociales.

Los cambios sociales más patentes son aquellos que se producen en la distribución de la riqueza. Tomemos como ejemplo de ello los desórdenes del siglo XVI, estrechamente vinculados a la Reforma en Alemania, y la Revolución inglesa del siglo XVII. Vemos cómo los bienes de los monasterios y del clero secular pasan a manos de la nobleza, del príncipe o bien son cedidos por este último a los particulares. Veamos ahora lo que sucede con la Revolución francesa del siglo XVIII: los bienes del clero y los de los nobles emigrados son vendidos por decisión del poder público, ahora «revolucionario», a todos aquellos particulares que, por lo general, pertenecen al tercer estado.

Todo ello se traduce en un desplazamiento de la riqueza, del poder, y en los dos casos citados, de la propiedad. La revolución política, este cambio de nombre de los depositarios y de los dueños del poder público, permite, asegura y significa una transformación que no se limita, en absoluto, a la esfera del personal gubernamental y del aparato del Estado, sino que por el contrario interesa cada vez más a toda o casi toda la sociedad.

Hay, además, en este último caso, cambios en la forma del poder. El poder público en Francia, sobre todo en la Edad Media y en la primera parte del Antiguo Régimen, había estado estrechamente vinculado a la propiedad de la tierra. A partir del desarrollo de la navegación, en el transcurso de los siglos XV y XVI, como

consecuencia de los grandes descubrimientos y de los grandes inventos, nuevas *profesiones dominantes* van a hacer su aparición, extendiendo considerablemente su ámbito de acción a costa de las funciones hasta entonces desempeñadas por los dos primeros estamentos (el clero y la nobleza) el primero estudia, reza y administra, la segunda guerrea. Estas nuevas ocupaciones dominantes no son otras que las *comerciales* (los armadores de buques podrán importar oro y riquezas de otros países), las *económicas* (la riqueza conseguida a través del comercio va a ser empleada en la creación de nuevas empresas industriales), y las *profesiones de carácter administrativo y jurídico,* funciones éstas cada vez más amplias y complejas en razón de las nuevas esferas en las que han de aplicarse la administración y la ley. Se trataba de resolver los arduos problemas fiscales y jurídicos planteados por las nuevas formas que iba adquiriendo la riqueza y el impacto que estas novedades van a causar en la sociedad. Las nuevas ocupaciones dominantes en Francia se hallaban por lo general en manos del tercer estado. La resistencia opuesta por las oligarquías que detentan el poder o la llamada «viscosidad de las clases dirigentes» había bloqueado literalmente los mecanismos de circulación de las élites que hasta entonces habían seguido funcionando: los ennoblecimientos por la vía militar o por la simple adquisición de un título nobiliario. Las oligarquías a la sazón dominantes cierran sus filas y obtienen de Luis XVI la renuncia a la reforma necesaria de los parlamentos, y que exija para ser oficial la prueba de los cuatro cuarteles de nobleza. Semejante situación no dejaba a aquellos que por primera vez había logrado acceder a la riqueza y al mando, y que tenían en sus manos unos bienes cada vez más considerables, otra salida que la de cambiar la forma del Estado. Es posible que la monarquía

hubiera podido ponerse al frente del cambio, ya que la Revolución francesa tendía a institucionalizar un cambio real en las ocupaciones dominantes. Esta característica propia de todas las revoluciones comprendidas en el tercer sentido dado a la palabra «revolución», aparece más clara que en ninguna otra parte en la Revolución francesa. Las crisis financieras que constituyeron el preludio de la misma se debían en realidad al hecho de que el poder público no disponía de un sistema de contabilidad similar al que llevaban los miembros competentes del tercer estado, de haber sido hábilmente seleccionados por el poder público. En este sentido, Luis XIV se lanzó a llevar a cabo una experiencia que dio resultados ciertamente positivos, si bien dicha experiencia se vio interrumpida antes de finalizar su reinado y el siglo XVIII registra diversas ofensivas por parte de los privilegiados, a fin de evitar el retorno, instigado por la realeza, a semejante política, cosa que no habrían de conseguir en la medida de sus deseos. En teoría, un problema de circulación de las élites puede recibir una solución que no sea precisamente la revolucionaria. Bastaría para ello (se trata en tal caso de condiciones ideales y teóricas, como en un modelo de economía pura), con que el poder público conociera los factores que entran en juego en el problema y el sentido en el que hallar su solución, adoptando a tiempo las medidas oportunas a tal fin y disponiendo de la fuerza o autoridad suficientes para hacerlas aplicar. Vemos así que son precisas diversas condiciones, que cada una de ellas es de difícil realización y que la realización simultánea de todas estas condiciones es más que improbable, ya que siempre existe la posibilidad de que falte una condición necesaria. Puede verse claro lo que debe hacerse en cada caso y no tener el poder para llevarlo a cabo.

Con Luis XVI en Francia, el centro del poder, el rey,

parece hallarse preso de incertidumbre. Puede decirse que los tiempos modernos ponen en evidencia, cada vez con más fuerza, *este círculo vicioso del poder.* Los problemas que plantea el poder han llegado a adquirir una complejidad y dificultad tales que se necesita un alto grado de eficacia y de competencia para resolverlos. Admitamos que el rey tiene el poder: un aparato de Estado centralizado y firme en sus manos, dispuesto a ejecutar las órdenes que se le encomienden de una manera adecuada y conveniente. Será preciso que llame a los especialistas, ya que no puede saberlo todo, más exactamente, nada puede saber de una manera detallada y precisa, necesitando el concurso de las personas más competentes en cada caso. Ahora bien, la situación histórica, que es de las que «jamás se repetirán dos veces», exige del rey una gran capacidad de discernimiento en la elección de las personas de que haya de rodearse. Es preciso ir a buscarlas allí donde se encuentren. La misión del rey es la más difícil, comparable a la del hombre que en nuestros días, colocado al frente de una gran empresa industrial, sabrá situar frente a frente, a nivel superior, a los especialistas y a las tareas que a los mismos se encomienden, que sabe elegir entre los diversos programas posibles en cada caso y una vez hecho esto indica las personas que hayan de realizarlos. Cuando la circulación de las élites no se lleva a cabo en la medida adecuada, se efectúa a ritmo lento, o no se efetúa en absoluto, será necesario que el jefe (y en este caso tomamos como modelo más simple el de la monarquía), sepa establecer en cada momento, de un lado los factores causantes de la detención o de la lentitud del ritmo, y de otro a qué médico o especialista (o si se prefiere, de cibernético), ha de acudirse para resolver el problema planteado. De todo ello se deduce —y es precisamente por ello por lo que hemos hablado

ya del círculo vicioso del poder— la siguiente situación: supongamos que el poder es otorgado a la persona del rey; entonces ha de tratarse de un individuo más bien fuera de lo común para poder decidir quién haya de ser la persona en quien delegar dicho poder. Es este ciertamente uno de los puntos débiles de la fórmula política monárquica. Los ciudadanos han de saber acomodarse a su rey, ya que bastaría con que eligieran a un rey dotado de unos medios intelectuales más bien limitados y que se viera enfrentado con una situación histórica que exigiera las cualidades contrarias para que entonces se dieran las dos condiciones principales para el estallido de la crisis revolucionaria. En la situación francesa de los años 1780 habría sido preciso que el propio rey apoyase a un primer ministro lo suficientemente fuerte para proponer una reforma del presupuesto para un período de varios años, la cual llevase implícita la reforma fiscal, la reforma de las finanzas, de la economía, de la administración, de la legislación y de la enseñanza. Hubiera sido además necesario el que dicho Ministro fuera lo suficientemente hábil para convocar la representación nacional (los Estados Generales a los que era preciso institucionalizar, indicando la debida periodicidad en sus reuniones), haciendo que esta representación nacional aprobase y ratificase después la reforma del presupuesto, la reforma del Parlamento, creando al par una nueva organización administrativa y una nueva organización militar, etc. Concebir la hipótesis de un rey que, al contrario de lo que fue e hizo Luis XVI, se hubiese visto adornado de las cualidades mencionadas, no es otra cosa que entregarse a un ejercicio de composición en un tiempo irreal, ya que tales ejercicios son útiles para abarcar, *a contrario*, una situación real. Así, pues, al no existir un rey con las citadas condiciones, ni contar por

otra parte con los medios necesarios para llevar adelante tales reformas, las fuerzas que se hallaban dispersas en la sociedad y que no estaban representadas en el Estado o que lo estaban de una manera insuficiente y más bien mal, se lanzaron a la acción. Las sociedades de librepensadores, los hombres de la Curia, pasantes, hombres de pluma, que reivindican la «filosofía de las luces» se unen para recoger las quejas de los «cahiers» de los Estados Generales, lo que era necesario, así como todos aquellos que tienen necesidad de contar con unos representantes y portavoces que defiendan sus intereses. Vemos en este movimiento reformista a los miembros del clero bajo y medio, a los auxiliares que ocupan los escalones inferiores de la Administración judicial, a los procuradores, abogados, a los hombres de letras y a los periodistas (entonces comenzaban su función), todos ellos pertenecientes al tercer Estado, que han recibido una formación humanista; vemos asimismo a médicos, a hombres de las finanzas y a los especuladores que se presentan como portavoces del pueblo interesado en las reformas y con el deseo de que éstas se lleven a efecto lo antes posible. Y por el hecho mismo de que el poder público no dirige este movimiento, éste se vuelve contra aquel y suscita por su parte las consiguientes reacciones. Lo que se hace bajo una monarquía sin que ésta lo haya ordenado va a poner en tela de juicio la autoridad de dicha monarquía. Todo se desarrolla, pues, como si la sociedad entera se volviese contra el Estado y de esta suerte se llega a la *situación revolucionaria*. El poder público no ha tomado las medidas necesarias para evitar tal estado de cosas, tampoco ha intentado, o si lo ha hecho no ha podido contener, aún con el empleo de la fuerza, el movimiento que se ha puesto en marcha, y ha fracasado en el empeño de conservar el

statu quo, razón por la cual las fuerzas que aspiran al cambio actúan en orden disperso, lo que da lugar a la llamada efervescencia revolucionaria. Al propio tiempo que la autoridad se siente como paralizada, los diferentes y sucesivos ministros se oponen con todas sus fuerzas a la adopción de las medidas necesarias y se contradicen entre sí; sus concepciones del mundo son distintas y entre ellos hay serias discrepancias al par que una visión distinta de la realidad. No solamente hay conflicto entre las autoridades y los diversos «revolucionarios», sino también entre los revolucionarios entre sí. Esta pluralidad simultánea de conflictos produce un aflojamiento, un desequilibrio general del engranaje y de los mecanismos sociales. Estos mecanismos sociales, que hasta entonces habían permanecido inmovilizados o simplemente inmóviles, al no sentirse mantenidos en sus respectivos puestos, comienzan a movilizarse. Hay, pues, una crisis de régimen en el sentido más amplio de la palabra: el poder no asume ya, o no asume en la medida necesaria, las funciones que le son propias y de esta manera, esferas de acción cada vez más extensas escapan forzosamente a su autoridad y se convierten por este mismo hecho en fuentes de nuevos y más serios conflictos. Al no existir un verdadero poder supremo y con la debida autoridad, los desórdenes se transmiten progresivamente y por doquier y este proceso adquiere carácter de epidemia. El poder no se siente ya con fuerzas suficientes para contener a los elementos hostiles al mismo, los cuales no solamente tienen unos objetivos distintos, sino que a menudo chocan entre sí, intentando por todos los medios adueñarse del poder o desposeer de sus cargos a las personas que actualmente los ocupan. Las cosas han llegado a este punto por la sencilla razón de que las fuerzas más susceptibles de la acción, o bien han perdido toda espe-

ranza de que el poder atienda a sus deseos, o bien que estiman que ha llegado el momento de actuar por su propia cuenta. En el escenario político y social aparecen ideas nuevas y se manifiestan a su vez nuevas ambiciones, puestas al día y a menudo reveladas a los propios autores por la novedad misma de la situación. Estas fuerzas, que de una manera cada vez más clara y ostensible atacan al Estado, intensifican la *efervescencia* y ello da como resultado lo siguiente: los políticos, o los aprendices de políticos que, frente al poder público se lanzan a la acción y afrontan la nueva situación, incitan al activismo a las capas inferiores de la población. La descompresión y la liberación de energías se transmiten progresivamente. En la Constituyente comienzan a destacar los nombres de Mirabeau, Sieyes, Robespierre, si bien sobre un fondo nuevo y amenazante, que no es otro que el de las marchas del populacho sobre Versalles y el de la toma de la Bastilla por parte de los amotinados. Los estrategas de la Asamblea no han medido bien las consecuencias de estos actos revolucionarios, aunque se aprovechen de ellos y sepan utilizarlos a su favor. A partir de un momento dado, todo se desarrolla como si la efervescencia revolucionaria tuviera sus propias leyes, siendo utilizada por algunos estrategas revolucionarios contra otros tácticos revolucionarios. Estos dirigentes de la primera hora saben utilizar las masas, llevándolas en la dirección que más les apetece y lanzándolas contra los grupos revolucionarios contrarios. El término de este proceso revolucionario, al cabo de diversas oscilaciones y fluctuaciones, que difieren entre sí según el tipo de revolución, no es otro que el establecimiento de un *régimen de fuerza* y más tarde el retorno a una legalidad constitucional, cuya instauración no se ve exenta de sobresaltos. Podemos discernir versiones di-

ferentes de este modelo en la Revolución inglesa del siglo XVII y en la Revolución francesa de los siglos XVIII y XIX. Por lo que respecta a la Revolución rusa, no sabemos si al cabo de los sesenta años el régimen de fuerza dominante en la Unión Soviética va a dar paso o no a una legalidad constitucional, cosa más que improbable, ya que ello supondría por parte de los dirigentes del Kremlin el repudio a la política expansiva del comunismo, que aspira a la dominación mundial y que suscita acciones y contra-acciones, las cuales por los complejos que provocan entre los dirigentes, tienden a mantener un régimen sólido y fuerte. Tal repudio no tendría necesidad de ser una explícita abjuración, sino que bastaría con que se tradujese en hechos reales y tangibles, cosa poco factible en realidad.

La característica por excelencia de lo que constituye el hecho «revolucionario» nos viene dada por la llamada *fase de efervescencia:* hay actos de fuerza en los que *para el espectador, las masas desempeñan un papel de primer plano* (jornadas revolucionarias, motines, etc.). Parece, pues, que es precisamente esta masa la que, volcando todo su peso, hace que cedan los obstáculos, razón por la cual no puede hablarse de revolución, cuando no existe esta fase de efervescencia. Muchos entusiastas y partisanos han hablado de la llamada *espontaneidad de las masas.*

Ninguno de los individuos, ni ninguno de los grupos que han desencadenado la efervescencia revolucionaria pueden controlarla hasta el fin, y esto es lo propio, es decir, la característica esencial de la «revolución». En una primera fase las fuerzas son liberadas, sin que se sepa el valor respectivo de cada una de ellas. Luego, en una segunda fase, estas fuerzas se encuentran, más tarde se alían y por último chocan entre sí.

Suele decirse que hay revolución cuando estos conflictos no son arbitrados por una constitución escrita o consuetudinaria sino que, por el contrario, son ellos los que la hacen saltar.

No puede preveerse el resultado de estos conflictos o de estas combinaciones por la sencilla razón de que existen unas fuerzas en presencia que no se detienen ni se detendrán hasta tanto no vean satisfechas sus aspiraciones y sus demandas en la medida deseada, única vía para que entren por los cauces legales marcados (aunque fueran unos nuevos). El fin de la efervescencia es el signo histórico indicativo de que tales reivindicaciones han sido concedidas a plena satisfacción. Otras, por el contrario, no suelen recibir la misma acogida, como es el caso de los pequeños artesanos, de los aprendices de las corporaciones, los sirvientes y lacayos, las mujeres que constituyeron el grueso de las «masas» y las multitudes revolucionarias desde 1789 hasta el final del Directorio. Con la ley Le Chapelier, que habría de poner fin al sistema de las corporaciones, su suerte no hizo sino empeorar. Ni uno sólo de estos grupos —puede afirmarse que ni uno sólo de los individuos pertenecientes a los mismos— logró introducirse en el círculo cerrado de la élite política, del personal gubernamental del que Napoleón Bonaparte, Primer Cónsul y más tarde Emperador, habrá de elegir a sus senadores y a su personal administrativo. Son los sacerdotes, los seminaristas que han colgado sus hábitos, los legistas, escritores, periodistas, nobles tránsfugas y otros sectores los que van a constituir el material de base del personal superior napoleónico, mientras que el desplazamiento de la propiedad, en unos momentos precisamente en los que el derecho de propiedad vuelve a ser, durante un cierto tiempo, el *jus utendi et abutendi*, se hace casi exclusivamente en beneficio de los

elementos financiera y económicamente más fuertes del tercer estado, los cuales han de constituir la llamada alta burguesía. Todo ello quiere decir que, si bien es cierto que las masas dan el carácter «revolucionario» a la revolución (sin ellas no hay revolución posible), no lo es menos que, contrariamente a lo que nos muestra la imagen y la propaganda revolucionarias, dichas masas no participan en absoluto en los beneficios que de la misma pudieran derivarse. Esto es así y no puede ser de otra forma. Una masa no es otra cosa que una aglomeración momentánea de hombres y mujeres: cualesquiera que sea el carácter decisivo en apariencia de una intervención de esta masa (por ejemplo, la multitud que invadió los salones de la Convención el 10 de agosto y marcó el fin de la realeza), una vez que la misma se halla físicamente *agotada*, lo cual se produce inevitablemente al cabo de unas horas o días; cada uno de sus componentes vuelve a ser lo que era en realidad antes del levantamiento, vuelve a su ser primitivo. En el período de efervescencia revolucionaria, unos hombres cuyo rostro y cuya historia son de sobra conocidos y que se llaman Robespierre, Lenin, Trotsky, toman en sus manos las riendas del poder, hablan en nombre de las masas, pero tienen sumo cuidado en no confundirse con ellas. Una vez que la efervescencia ha remitido y que no son necesarias ni la movilización de las multitudes, ni la eclosión de la muchedumbre, aparecen en la escena otros hombres, a veces, aunque raramente, son los mismos, si bien *cambiados*, los cuales, al hablar en nombre de las masas lo hacen en un lenguaje más bien frío, en el lenguaje oficial. Estos hombres se llaman Napoleón o Stalin, y al igual que sus predecesores, tampoco se mezclan ni se confunden con la masa. El personal dirigente seleccionado para hacer frente a la nueva situación y a los nue-

vos regímenes, tampoco se confunde con las masas, a las que mantienen totalmente marginadas. Se trata de *gentes nuevas, que han sido sometidas a un fuerte entrenamiento administrativo y gubernamental y que constituyen el llamado aparato oficial.* Sin embargo, tales gentes ni son de las masas, ni han salido de ellas, ni se confunden *con ellas. Las masas,* por el contrario, *son formaciones momentáneas que se constituyen sólo en las fases de efervescencia revolucionaria.*

Posiblemente uno de los más grandes revolucionarios, Lenin, ha partido de estas propiedades negativas reales de las masas para llegar a concebir el medio de remediar precisamente lo que la masa tenía de negativo. En su conocida obra ¿Qué ha de hacerse? Lenin ha concebido al Partido comunista (1) como una gigantesca organización que sería para las masas lo que el sistema nervioso es para el cuerpo humano. Freud, a pesar del empleo de una terminología que se presta a la confusión, ha opuesto el ejército y la Iglesia a la masa, por ejemplo a la muchedumbre que acude a una asamblea. En lugar de la relación existente entre el instigador y la multitud, hay entre la Iglesia y el ejército un sistema de relaciones: 1.° institucionalizadas, es decir, permanentes, las cuales producen a su vez y de manera constante, unas acciones y unos actos uniformes; 2.°, un sistema de control estratificado, en el que cada escalón controla directamente al escalón inferior: es la jerarquía que eleva el poder del jefe a un nivel superior. Si se consigue la proporción óptima (2) en lo tocante al número de subordinados controlados efectivamente por un superior y si el control

(1) LENIN: *¿Qué hacer?* V. JULES MONNEROT: *Sociologie du Communisme*, primera parte, cap. 4: *La structure de l'armée.*

(2) L. S. PENROSE: *On the objective Study of Crowd Behaviour*, Londres, 1952.

es realmente efectivo, entonces el jefe dispondrá de ese *poder que tan sólo confiere la organización.* (Esta es la diferencia existente entre el poder totalitario del siglo XX y el antiguo despotismo feudal). Lenin, al estudiar la situación planteada por Marx, ha imaginado una revolución en la que, al igual que sucedió con la Revolución francesa, las «masas» ocuparían el puesto avanzado del escenario histórico. Ahora bien, al pretender llevar a la práctica el esquema trazado por Marx, se dio perfecta cuenta de que tal proyecto era punto menos que imposible, a menos que se *dotase a la masa de una especie de sistema nervioso.* De esta manera se salía de lo instantáneo: cada acción de las masas iría precedida de un esquema, seguido de una resolución relativa a las posibilidades y oportunidades ofrecidas o que pudieran crearse para las sucesivas acciones de la misma naturaleza. Ciertamente, se trata en este caso de un esquema jacobino cuyo modelo se encuentra ya en la Revolución francesa, y según lo que del mismo podemos saber, no ha sido concebido por un hombre solo; las diferentes partes del mismo han salido progresivamente unas de otras. Sabido es que la Sociedad de los Jacobinos tenía necesidad de encontrar delegados y corresponsales en las distintas provincias de Francia y los que en las provincias sentían la misma necesidad acariciaban a su vez el deseo de establecer contacto con París. En la Francia católica había un modelo de jerarquía presente en todos los espíritus: la Iglesia, la jerarquía eclesiástica. La Revolución francesa terminó por significar un progreso del Estado moderno centralizado y hubo de atravesar una crisis de crecimiento de dicho Estado. En la Revolución francesa, las formaciones populares por las que se efectúa la mutación ya no le sobreviven en absoluto. En la Revolución rusa, por el contrario, esta formación activa se

institucionaliza y de ahí la ambigüedad del Partido en la revolución comunista y en los fenómenos fascistas, que son una réplica de la misma. El Partido lleva consigo los medios adecuados para utilizar la efervescencia revolucionaria al par que, por el mismo éxito de su acción, paradójicamente, también para poner fin a la misma, lo cual no se traduce en el lenguaje de los jefes revolucionarios, ni incluso en aquellos que han llegado a convertirse en Jefes de Estado. Un partido revolucionario que ha resultado vencedor y se ha adueñado del poder no es ya un partido revolucionario; aún cuando siga conservando su nombre de partido revolucionario se ha convertido, por la fuerza de las circunstancias, en un partido de orden. Este orden, por supuesto, no es ya el mismo, mas no por ello el partido hasta entonces revolucionario deja de ser el partido del orden.

Lo que nadie osa constatar, y en este aspecto *hic et nunc*, la presión comunista es sumamente fuerte, es que la efervescencia, que según las imágenes dominantes en los manuales de historia totalmente tendenciosos, se confunde con la revolución, no es sino una fase del proceso revolucionario. Cuando pase el período de efervescencia, es decir, cuando se diluye y termina por desaparecer, siempre hay una denuncia por parte de los ultra-revolucionarios que acusan a los que ellos consideran traidores como causantes de tal situación paralizante.

El mismo proceso de debilitamiento de la efervescencia existente en las tres revoluciones mencionadas no puede deberse a decaimiento o falta de impulso revolucionario por parte de los dirigentes e instigadores. Hay que tener presente que *la efervescencia es siempre una fase,* y que ciertos dispositivos, como por ejemplo el partido revolucionario, pueden servir para dominar

la fase en cuestión. Cuanto más éxito histórico alcanzan dichos dispositivos, tanto más y mejor limitan la fase. Sabido es que la efervescencia no es duradera y es por ello por lo que quienquiera que identifique la efervescencia con la revolución está abocado a no pocas decepciones y errores, aparte de que al hacerlo así fácilmente se descubre que la idea de tal suerte formada es errónea y está mal concebida. En este sentido, la revolución es necesariamente ilusoria: desde el mismo momento en que el período de efervescencia revolucionaria comienza a decaer, los ultra-revolucionarios buscan por todos los medios a los malos, a los traidores, a los culpables y responsables de tal situación. El caso de la revolución nos muestra claramente la diferencia existente entre la ideología y la sociología. Para la ideología, en tanto que la idea no ha sido integralmente realizada, no hay sino traidores, desaprensivos, «aristócratas», etc. Para lo sociología, la efervescencia en las revoluciones, es decir, aquello que las personas que la revolución excita, llaman la revolución, no es otra cosa que una fase, un *momento* que tiene un fin, como tiene igualmente un comienzo. Para el ideólogo la revolución no tiene un fin natural, ya que muere siempre envenenada por los malvados (3). Cuando se-

(3) Puede achacarse a Mao Tse-Tung la idea de que es necesario volver voluntariamente y de manera periódica a una fase de efervescencia con el fin de que los objetivos iniciales de la revolución mantengan su plena vigencia. Las depuraciones o *purgas periódicas* del partido bolchevique ruso parecen haber tenido una función similar. Mas, al hacerlo así, lo que Mao pone en tela de juicio, al menos en una medida a determinar, son los resultados obtenidos por el modo de pensar lógico experimental, al menos en su variante «occidental». Lo que nosotros llamamos «las lecciones de la experiencia».

Una situación nueva descubre perspectivas nuevas: aparecen las consecuencias no deseadas de las acciones voluntarias. De ahí el que para remediarlo exista la necesidad de nuevas medidas

mejante estado de espíritu cristaliza, da lugar a la formación de las sectas. Es precisamente este hecho psicológico, es decir, la existencia de una categoría de hombres que se comportan como si creyesen implícitamente en la eternidad de la efervescencia, lo que proporciona a los movimientos revolucionarios el componente necesario sin el cual desaparecerían o desaparecerán irremediablemente, lo que no quiere decir que las revoluciones vayan a desaparecer, pero tampoco lo contrario. La realidad es que los hombres han alimentado siempre no pocas ilusiones y que con el transcurso del tiempo tales ilusiones cambian inevitablemente.

La fase de efervescencia, que con harta frecuencia suele identificarse con la revolución, no sobrevive sino cuando el debilitamiento de un orden, de un poder o de un sistema ha alcanzado su punto álgido. La idea de «contradicción interna» resulta bastante cómoda para describir tales situaciones. Tomemos como ejemplo la Inglaterra del siglo XVII, donde las leyes dinásticas llaman al poder al rey de Escocia Jacobo, teórico de la monarquía absoluta. En Inglaterra, el sistema vigente hace que el rey se sienta tributario del parlamento en los casos de una declaración de guerra (hace falta que solicite los correspondientes subsidios, que los impuestos, que no tienen carácter permanente, sean aprobados por el parlamento; que el ejército, que no es permanente, sea reclutado en debida forma). El

que pueden parecer extrañamente alejadas, de los objetivos iniciales. Si inicialmente nos habíamos hecho demasiadas ilusiones acerca de la dificultad, es decir, sobre la posibilidad de intentar algunas acciones, ¿no será preciso modificar nuestra actitud? Se cae entonces en el dogmatismo, en el límite anti-experimental. Este dogmatismo, ¿podrá ser transmitido a las generaciones siguientes? La experiencia en curso enriquecerá probablemente a la sociología en el caso de que ésta o lo que la reemplace funcionalmente, es capaz de sobrevivir a las guerras que fomente, con buena fe, por supuesto, la incompetencia.

rey, y su hijo y sucesor, Carlos I, son partidarios de la forma más absoluta y autoritaria de religión: el anglicanismo. Ahora bien, las formas religiosas más sectarias y más puritanas, tales como el presbiterianismo y el congregacionalismo, van desarrollándose cada vez con más pujanza, lo que obliga a situar por encima de todo el primado de la conciencia individual, considerada como la única capaz de dialogar directamente con Dios sin tener que recurrir a intermediario alguno, y por ende, a recusar toda autoridad en el plano espiritual, lo que hace mucho más fácil la crítica en el plano temporal. A principios del siglo XVI, de las dos monarquías inglesa y francesa, era esta última la menos autoritaria, si bien a raíz de las guerras de Religión la monarquía francesa se vuelve autoritaria y absoluta, sumamente centralizada y fuertemente apuntalada por un sistema de impuestos fijos, una administración igualmente permanente y centralizada y un ejército asimismo permanente. Existen y existirán las consiguientes resistencias feudales, pero el rey terminará venciéndolas e imponiendo su voluntad. En el siglo XVII, el rey de Inglaterra, para disponer de recursos propios del Estado sin verse obligado a preguntar a los comerciantes y pequeños artesanos si tal cosa conviene a sus intereses, deberá crear e imponer nuevos impuestos por su propia autoridad. El modelo que prefiere y que la Cámara de los Comunes más teme, no es otro que el de la monarquía francesa. Sabido es que el rey Carlos, a los dos meses de su subida al trono, casó con la princesa francesa Enriqueta María, de religión católica. Este casamiento no fue bien visto por el partido de los puritanos, que a la sazón gozaba de una gran influencia entre el pueblo y en el Parlamento. Este se resiste a lo que estima y denuncia como abuso de la prerrogativa real, entonces contraria a la cos-

tumbre establecida, y recurre a las vías de hecho para oponerse a la ejecución de las medidas fiscales decididas por el rey. Al propio tiempo, el Parlamento deseaba que el rey fuese el campeón del protestantismo en la Europa continental, si bien rehusa concederle en todo momento los subsidios sin los cuales tal política exterior es del todo imposible. Los parlamentarios presbiterianos y congregacionalistas, cada vez más fuertemente imbuidos del espíritu del *Commom Law*, temen que el rey llegue a suprimir los derechos del Parlamento, lo que le permitiría crear un ejército permanente merced al sistema de impuestos fijos, haciendo pagar a los parlamentarios y a sus poderdantes los gastos de una política sobre la cual no tendrían derecho alguno de control, aparte de poder así servirse de la fuerza nuevamente adquirida para extender las formas autoritarias de la religión, la High Church anglicana e incluso el catolicismo: la reina «extranjera» es católica y se rodea de franceses. Así, pues, todo se va poco a poco centralizando en manos del rey Carlos. Este, al igual que más tarde lo hará Luis XVI, no traza una línea política a la que atenerse. Tras la muerte de Buckinghan, nombra consejero a Thomas Wentworth, que más tarde será nombrado Conde Strafford, y el cual anteriormente había sido jefe de la oposición en el Parlamento y que se dedicará, juntamente con el Primado Laud a la realización del principal objetivo de la política real: monarquía absoluta y soberanía absoluta de la Iglesia. Más tarde, el rey habrá de abandonar a su fiel amigo Strafford, dejándole a merced del Parlamento, el cual aprueba el *Bill of attainder*, por el cual se le sigue proceso y es condenado a muerte, necesitando la sanción real para su cumplimiento. El rey sanciona la pena impuesta y Strafford es ejecutado en el mes de mayo de 1641, por orden de un rey al que

no había hecho otra cosa que obedecer. A partir de este fallo inicial del poder real inglés, asistimos a los conflictos de fuerzas y ambiciones que encuentran libre curso en un terreno perfectamente abonado para toda clase de querellas. El Parlamento crea su propio ejército, mientras que el rey hace otro tanto. Estos ejércitos están formados por voluntarios, siendo los sectarios, puritanos y congregacionalistas, los que militan en las filas del ejército del Parlamento. El ejército que les hace eficaces es por tanto la única fuerza organizada de la revolución y tras haber vencido al ejército realista, puso fin a la preeminencia del Parlamento, del que era en principio su brazo armado, mas solamente después que el Parlamento haya votado la muerte del rey, vencido militarmente en la batalla decisiva de Naseby (15 de junio de 1645) y entregado por sus súbditos escoceses, descontentos por haberse negado el rey a firmar el Covenant escocés, al Parlamento inglés, poniéndole de hecho en manos de Oliverio Cromwell. La ejecución del rey Carlos se llevó a cabo el 30 de enero de 1649, siendo decapitado ante el palacio de Whitehall. El jefe del ejército, Cromwell, que lo era precisamente por el hecho de ser parlamentario, tiene el poder al alcance de la mano y, por supuesto, no desperdicia la ocasión que se le brinda. Ahora bien, este ejército, que le permite acceder al poder, está minado por serias contradicciones internas, en las que están presentes algunas sectas igualitarias como la de los *levellers* o niveladores, los adventistas, como los *hombres de la Quinta Monarquía*, mientras que algunos generales son moderados, tales como el general Lambert, el propio yerno de Cromwell y Mon general que una vez muerto Cromwell será el restaurador de la monarquía en la persona de Carlos II, restauración que, por otra parte, no será sino un intermedio.

De esta suerte, en el *New Model Army* una diferenciación se traduce por la aparición de un partido de oficiales superiores y otro de los hombres de tropa. Estos partidos no son nada homogéneos, las sectas congregacionalistas se distinguen entre sí; hay presbiterianos y el resto está constituido por una mayoría de anglicanos (episcopalianos). El retorno al poder de los Estuardos, apoyados por Luis XIV, será más bien breve y pronto se verán obligados a iniciar nuevamente el camino del exilio. La influencia francesa y católica exaspera a los partidarios de la restauración y despierta inquietudes y temores en los demás. Ahora bien, tras la cuestión, abiertamente agitada bajo Jacobo II, de un posible retorno de la monarquía inglesa al catolicismo (lo que hubiera significado el fin del anglicanismo), late en el fondo el problema de los bienes de la Iglesia y de los monasterios, ya que los que en la actualidad los detentaban —a menudo los grandes señores y terratenientes— no estaban dispuestos a entregarlos. Una parte bien importante de la nobleza inglesa no apoyó a la monarquía legítima y dejó acceder al trono al stathouder Guillermo de Orange, esposo de la princesa María, hija a su vez de Jacobo II. Tras la muerte de esta última y posteriormente de su esposo Guillermo, accedió al trono su cuñada Ana, al no haber heredero a la corona, siendo los dos hechos más importantes de su reinado los triunfos obtenidos por Marlborough en la guerra de Sucesión de España y la reunión de Inglaterra con Escocia (que hacía cien años que vivían bajo un régimen de unión personal) en un solo Estado: la Gran Bretaña, con un Parlamento común. Tras el fallecimiento de la reina Ana, entrará a reinar la dinastía de Hannover (la dinastía de los Jorges). Hay en la revolución inglesa un período de efervescencia que va desde la ejecución del Conde de

CARLOS I

Strafford hasta la victoria de Cromwell, seguido a su vez por breves períodos de violencia, sumamente limitados en el tiempo y en el espacio, y por último, una solución post-revolucionaria con los reyes hannoverianos, que instalan un nuevo régimen oligárquico con fachada monárquica.

Mutatis mutandis, similar es el proceso en Francia durante el siglo XVIII: quiebra y desprestigio de la autoridad real que, en definitiva, no tiene plan alguno de reformas de estructura que proponer a los Estados generales y cuya carencia ha de provocar una reacción incoordinada de las fuerzas interesadas, excitando a las clases inferiores de la sociedad, las cuales van a desempeñar un papel análogo al de las sectas congregacionalistas en la revolución inglesa. Este desencadenamiento de las pasiones va a permitir la dictadura del Comité de Salud pública. El reflujo se traduce por la Convención termidoriana, el Directorio, la llegada al punto de máxima ebullición, el Consulado y el Imperio. El período de efervescencia ha terminado. El régimen fuerte, nuevamente instaurado será a su vez derrocado, merced a la intervención militar extranjera. A partir de ahí se sucederán las siguientes etapas: monarquía legítima, monarquía contractual, Segundo Imperio y sucesivas Repúblicas.

Mas siempre después de cada revolución quedan algunas secuelas; en el caso inglés *no se vuelve más al catolicismo;* los poseedores de los antiguos bienes de la Iglesia, siguen en posesión de los mismos. La conclusión del problema dinástico inglés, la accesión al trono de la monarquía de Hannover, constituye en realidad el advenimiento de una oligarquía política, que cuenta entre sus filas a los descendientes de los beneficiarios de la expoliación del patrimonio de la Iglesia católica. En un sentido, esta oligarquía continúa la tradición parla-

mentaria de la revolución: el rey se ve obligado a acatar la voluntad del Parlamento en materia de concesión de subsidios. En la segunda mitad del siglo XVIII, el rey Jorge III de Inglaterra no conseguirá restaurar las prerrogativas reales y sí, en cambio, habrá de resignarse a la pérdida de las colonias americanas. La revolución inglesa daría lugar a profundos cambios históricos en los que sus elementos más revolucionarios, los *ironsides* (nombre dado a la caballería de Cromwell), los niveladores, los hombres de la Quinta monarquía, jamás hubieran podido reconocer a sus propios sueños idealistas. El estado del mundo, cien años después de la muerte de Cromwell, los hubiera extrañado tanto, cómo pudo chocar a los últimos supervivientes de los jacobitas que habían empuñado las armas para defender la legitimidad de los Estuardos. Así, pues, los «revolucionarios», la revolución había conducido a la implantación del orden y, por tanto, había fracasado en su empeño. Para los «reaccionarios», la revolución había significado la expulsión de un rey legítimo, había alterado profundamente las costumbres y los valores y por todo ello, en su opinión, había triunfado plenamente. Se trata, pues, de un mismo hecho y de un mismo proceso que es, o que podría ser percibido en ambos casos de la forma siguiente:

Un sistema, un «antiguo régimen», es decir, un complejo sobre todo político, al par que económico y social, va poco a poco deteriorándose.

Este deterioro alcanza su punto culminante y el sistema quiebra, revelándose incapaz de adoptar las medidas oportunas que le vienen impuestas por la situación crítica que el mismo atraviesa.

La revelación de esta quiebra acelera la acción de las fuerzas y de las ambiciones que, al actuar más o menos ciegamente entre sí, entran en colisión unas con

otras. Esta es la llamada fase de efervescencia, en la que la descomposición y desintegración de las estructuras políticas y sociales preexistentes adquiere un ritmo cada vez más acelerado, mientras que comienzan a esbozarse, un poco tímidamente al principio, y «a guisa de ensayo», otras nuevas estructuras. La coexistencia de estos finales y de estos comienzos, de estos ensayos y de estos errores, del desencadenamiento de los instintos y de las crisis de rigor puritano (los freudianos hablan de «sadismo»), es lo que constituye la efervescencia. La anarquía, la violencia, la arbitrariedad y la falta de autoridad dominan este escenario histórico.

Mas la última fase es una fase de enfriamiento en la que la composición y el orden se alzan con el triunfo frente a la descomposición y el desorden, y en la que aparece ya una diferenciación social que en nada se parece a la vieja. En tanto que la fase de efervescencia era una fase de fusión, y en cierto grado de confusión, la nueva fase de recomposición lo es de distinción, de diferenciación, de redistribución de las funciones sociales.

Una vez que ha pasado la etapa de efervescencia revolucionaria podemos distinguir perfectamente una diferenciación, en sentido vertical, una estratificación, en sentido horizontal, y una especialización. Así, pues, tanto *después* como *antes* de la revolución, hay siempre una estratificación y una diferenciación sociales, si bien *no son ya las mismas.* En la historia, la revolución no es, en absoluto, lo que es esencialmente en el mito y éste se reconoce por el rasgo que es peculiar en él: el paso del límite histórico. La nueva situación, el nuevo hecho, a pesar de las protestas que con frecuencia dejan oír los exiliados, o los viejos revolucionarios, ya totalmente superados y marginados por el hecho mis-

mo de que siguen siendo revolucionarios (o si se prefiere, anacrónicamente «efervescentes»), en tanto que la nueva situación ya no lo es, no es otra cosa que la realidad misma de que *esta estratificación y esta diferenciación sociales* no suscitan contra ellas los movimientos revolucionarios. La situación ya no es revolucionaria y la subjetividad de aquellos que habían creído en una especie de palingenesia (*magnus ab integro*) será laminada. De hecho, son generalmente aceptadas las nuevas estratificación y diferenciación sociales. No existe, pues, la necesaria energía e impulso históricos para llevar a cabo un nuevo «relanzamiento» de la efervescencia. Napoleón crea la nueva nobleza del Imperio. ¿Qué ha sido de los jacobinos? Stalin aterroriza y manipula al Partido, sirviéndose para ello de una policía política que, originariamente, no es sino un órgano del Partido. ¿Dónde están los bolcheviques? Hay de nuevo una corte en Whitehall y en Buckingham Palace. ¿Dónde están los *ironsides?*

Lo que caracteriza de la manera más evidente este «tercer momento» del proceso revolucionario, o mejor dicho, de un proceso que a la sazón ya no es revolucionario, es el hecho de que, para el espectador, el poder salido de la revolución, como consecuencia de una serie de diversas vicisitudes, según los casos, toma iniciativas, adopta nuevas medidas, asume responsabilidades, opera unas transformaciones que conducen a un estado de hecho que, para el observador exterior, puede fácilmente parecerse al que existía antes del período de efervescencia y contra el cual «se hizo la revolución». La efervescencia parecía dirigida contra la estratificación social *en sí*, y dada la conexión de los hechos sociales, contra el complejo estratificación-diferenciación. Ahora bien, de nuevo nos encontramos con que *existe, sin duda alguna, otro complejo estratificación-*

diferenciación y que este complejo es aceptado. Y es aceptado simplemente por el hecho de que contra él no se alza una nueva revolución. En Francia, del Directorio a la Revolución de 1848 y en Inglaterra (definitivamente a partir de 1688) puede afirmarse que la estratificación y la diferenciación sociales campean por doquier. Naturalmente que, históricamente y en muchos aspectos, esta estratificación y esta diferenciación sociales no son las mismas que existían anteriormente y contra las cuales iba dirigida la efervescencia revolucionaria, pero es evidente que las mismas responden a las definiciones propias de la estratificación y de la diferenciación. Cierto es asimismo que no han cristalizado, que son móviles, mas este movimiento no recibe ya el impulso y la aceleración revolucionarios. Si se toma la palabra revolución en un sentido absoluto y no en un sentido relativo, si se entiende por revolución la abolición de la estratificación y de la diferenciación sociales, entonces podrá afirmarse que jamás ha habido una verdadera revolución. Marx así lo entendía, si bien de una manera peculiar, al afirmar que «todas las revoluciones hasta el presente han dado por resultado el advenimiento de una clase que se sitúa por encima de las demás, y tan sólo la revolución que él mismo anunciaba y ensalzaba se hallaría en condiciones de abolir, en tanto que revolución de clase, todas las clases existentes». Para un sociólogo, es decir, para el investigador que quiere describir los hechos, la revolución así propuesta por Marx no es en absoluto sociológica, o sea, que no responde al esquema, a la realidad de los hechos observados (al propio tiempo que a los nuevos fenómenos a observar ulteriormente); anuncia lo que en realidad no ha sido observado y que es diferente a todo lo que ha sido. No hay, pues, medio científico alguno para afirmar esta pretensión.

14

Volvamos, pues, al hecho de que una vez que ha tenido lugar la nueva o la última, o bien la tercera fase del proceso (la fase de composición o recomposición social, que es asimismo una fase de diferenciación) observaremos que ya no asistimos a un período de efervescencia similar al de la efervescencia revolucionaria que caracteriza precisamente la segunda fase del proceso hasta su punto culminante. *«Después de la revolución» sigue habiendo* «clases dominantes» (las que se adscriben a ocupaciones dominantes), *«élites sociales»* (todas aquellas que nos descubre la mera observación en aquellos momentos); *clases políticas* (todos aquellos que se ocupan de la cosa pública, por oposición a los que no se ocupan de ella); *clases dirigentes* (todos aquellos que dictan las normas a seguir en el plano político, espiritual, económico, etc.) y que tienen una importancia que se corresponde con la relevancia de la función que asumen en la sociedad interesada. En esta descripción puramente lineal y formal, si hacemos abstracción del factor tiempo, podremos observar que la sociedad «post-revolucionaria» se asemeja notablemente a la sociedad pre-revolucionaria por el simple hecho de que en la misma pueden reconocerse las mismas funciones y que tales funciones tienen unos órganos comparables antes y después de la revolución. Existen unas funciones de carácter público o político que son desempeñadas de la misma manera, tanto antes como después de la revolución; existe asimismo, tanto después como antes de la revolución, una diferenciación social basada en la división del trabajo, y los trabajos son más o menos cualificados, están más o menos retribuidos y se ven más o menos honrados, lo que significa, dado que estas diferencias son desiguales, y que esta diferenciación es también una estratificación, que se trata para el ob-

servador histórico de la revolución, de un mismo fenómeno, de dos dimensiones de un mismo hecho. Tras la revolución rusa, los obreros de las fábricas, que seguían siendo obreros, no se fueron, por supuesto, a residir al Kremlin, es decir, que ahora como antes había obreros que trabajaban en las fábricas y dirigentes que se hallaban en el poder y residían en el Kremlin. Estos dos sectores de la sociedad rusa, tan diferenciados entre sí, no se confunden jamás, ni antes ni después de la revolución. Si alguna de estas personas (como fue el caso del obrero Kalinin, que llegó a ser Presidente del Consejo de comisarios del pueblo), pudieron pasar de una condición a otra, ello no quiere decir que dichas condiciones no existieran lo mismo que antes. Lo que sucede es que no siempre son las mismas, si bien funcionalmente son perfectamente comparables. Insistamos en este hecho. De la misma manera que en nuestras sociedades desarrolladas, especialmente si las consideramos *bajo el ángulo económico*, observamos siempre funciones económicas (producción, reparto, distribución, consumo) cualesquiera que sea el *tipo de sociedad*, trátese de una sociedad (jurídicamente) «estatal», con decisión económica «centralizada», como es el caso de la Unión Soviética, o que se trate de una sociedad basada (desde este punto de vista) en el equilibrio existente entre la iniciativa privada y la iniciativa del poder público; de la misma forma en las sociedades consideradas *desde el ángulo político*, observamos también que existen unas funciones (consejo, dirección, administración, jurisdicción, poder de represión exterior (el ejército) y poder para la regulación y defensa del orden interno (policía), y que tales funciones políticas siguen existiendo después de la revolución, de la misma manera que existían antes (siempre en las sociedades y en las revoluciones que nos ha sido

posible estudiar, de hecho, a hechos concretos). La revolución anunciada por Marx sería diferente a las revoluciones que caen bajo los instrumentos de óptica del historiador y del sociólogo por el hecho precisamente de que en la fase final alteraría el sistema estratificación-diferenciación, es decir, que llegaría a abolir hasta el límite la distinción entre gobernantes y gobernados —cada individuo, al desarrollar en todos los sentidos sus posibilidades, podría realizar «funciones gubernamentales», y «funciones de mando», las cuales serían desempeñadas a su vez por todos los ciudadanos. Para el sociólogo, Marx parte de unas extrapolaciones consuetudinarias, lo cual no significa necesariamente que tal visión no haya de coincidir con el futuro, sino que nos hallamos aquí fuera de la esfera en la que la administración de la prueba e incluso la selección de las probabilidades resulta posible. Si consideramos las tres revoluciones efectivas que hemos venido citando: la inglesa, la francesa y la rusa, entonces deberemos atenernos a este hecho sociológicamente notable: la revolución, en opinión de una buena parte de sus promotores en la fase de efervescencia, ha sido suscitada por diversos tipos de estructura y de relación que, reducidos a sus modelos, se vuelven a encontrar en la llamada fase post-revolucionaria (estratificación-diferenciación). Ahora bien, la diferencia entre la época pre-revolucionaria y la época post-revolucionaria es que este mismo tipo de relaciones y de estructura —digamos, para emplear el mismo lenguaje que los revolucionarios, *«la injusticia social»*—, es decir, una diferencia de trato y consideración entre los hombres, no entraña, en la fase post-revolucionaria, una revolución. ¿Qué decir a esto? En principio, y empleando un lenguaje insuficientemente preciso, podría sostenerse que las fuerzas, las «negatividades» que dirían algunos filósofos, que han

hecho inevitable la revolución, se sienten satisfechas al llevarse a cabo un cierto número de cambios históricos y de adoptarse determinadas medidas políticas, económicas y sociales. No existe, pues, el impulso dinámico necesario para crear un nuevo clima de efervescencia que llegue a alcanzar la misma magnitud de aquel que llegó a producir la anterior efervescencia revolucionaria. Examinemos los tres ejemplos ya citados. En la revolución inglesa, se logra el apaciguamiento ante el temor de un posible retorno de Inglaterra al catolicismo, los bienes expoliados a los monasterios seguirán en manos de la clase económica dirigente, la cual no se divide ni escinde en una clase de propietarios de bienes raíces y en otra de propietarios de bienes muebles e inmuebles, ya que en la mayoría de los casos, los ricos terratenientes arman los buques de los *comerciantes aventureros* y de sus sucesores, y que a cambio de la riqueza mobiliaria invierte en la adquisición de tierras y fincas rústicas, de modo que la clara diferencia que separa a la nobleza rural, de una parte, y a la burguesía de industriales y comerciantes de la otra, no existe prácticamente en Inglaterra, o al menos no existe en la medida necesaria para poder entrañar las consecuencias políticas que ha tenido en el continente. A pesar de las diferencias existentes entre los tories y los whigs, es decir, de todo aquello que los primeros han podido heredar de los «caballeros» legitimistas y jacobitas, se nota un cierto grado de homogeneidad en la clase dirigente inglesa y la revolución se liquida mediante la transformación política de Inglaterra, que pasa de ser una monarquía a ser una oligarquía, y cuya divisa será la de no aceptar nunca una fórmula política que coloque la monarquía por encima de todo, sino la de entregar el control y la dirección del país a la oligarquía.

En Francia, la accesión oficial de las élites del tercer estado a la dominación económica y a la hegemonía política se consigue tras las consiguientes vicisitudes y sobresaltos entre el antiguo orden y la revolución. En primer lugar, y por lo que se refiere a la clase más numerosa del país, la clase campesina, la alienación de los bienes del clero y de los emigrados tiene carácter irrevocable. Los nuevos propietarios, que por lo general pertenecen a la escala inferior del tercer estado (el campesinado), no verán atacadas sus propiedades, y esta nueva oligarquía, contenida en parte en la época de la Restauración, por lo que ésta significa de retorno al antiguo régimen, se desarrollará ampliamente bajo la Monarquía de Julio, el Segundo Imperio y la III República.

En Rusia, tras la revolución, se formarán nuevas capas superiores integradas por los jerarcas del Partido, de la economía, de la administración y del ejército. La ausencia jurídica de la propiedad privada no constituirá un obstáculo real para la estratificación y diferenciación sociales, es decir, a la estratificación-diferenciación. Y al igual que sucediera en Inglaterra y en Francia, si bien el poder ha sido reconstituido de una manera mucho más coercitiva e imperativa que en tiempo de los Zares, lo cierto es que no asistimos a una nueva revolución.

De los tres ejemplos mencionados cabe deducir que, desde el momento en que aquellas fuerzas, consideradas históricamente como las más dinámicas, es decir, aquellas que tras un cierto grado de descontento e insatisfacción se sienten capaces de rebelarse contra el statu quo existente y lanzarse a la acción, se consideran satisfechas con las medidas adoptadas por la nueva situación, entonces el proceso social vuelve a reiniciar su marcha normal sin sobresaltos ni explosiones de

rencor: los elementos que aún pudieran sentirse descontentos no tienen ya la fuerza necesaria para prolongar o «relanzar» la revolución; razón por la cual, *tras la revolución, continúan existiendo la estratificación y la diferenciación sociales.* Así, pues, el revolucionario no puede ya ser un Robespierre sino, a lo sumo, un Graco Babeuf, e incluso aun cuando los detonadores se hallen intactos, el ambiente no es ya combustible. Mucho más que de las cualidades, que pueden encontrarse en otras épocas, el revolucionario consigue su éxito histórico merced a las circunstancias que son las que, en mucho mayor grado que las cualidades, hacen que éstas resulten eficaces. Las sociedades jamás están en reposo, pero no cuentan ya con el potencial explosivo necesario para que se produzcan unos fenómenos de efervescencia comparables a los que evoca la imagen de la revolución. En lo que comúnmente se denomina revolución, es decir, la fase más revolucionaria de la revolución: la efervescencia, el elemento más aparente constituye una prueba de fuerza cuyo sentido histórico, que tarda en revelarse, no es perceptible al principio. *Se trata, pues, de saber cuáles son las fuerzas, históricas, literalmente decisivas.* La terminación del período de efervescencia, concebido como prueba de fuerza, nos lo demuestra. *La respuesta dada por la historia a la cuestión así planteada, no se confunde, en absoluto, con los más significativos programas de los revolucionarios.* Así, pues, en los tres casos ya citados, el inglés, el francés y el ruso, asistimos a la siguiente concatenación de hechos.

Una categoría determinante —hasta tal punto que ni ella misma lo sabe, pero lo van a demostrar los acontecimientos— se alza contra el orden existente (la mayoría del Parlamento contra Carlos I de Inglaterra, las «minorías selectas» del tercer estado, del clero bajo

y de una buena parte de la nobleza contra el antiguo régimen francés y la Intelligentsia revolucionaria y los que la rodean, en la Rusia zarista).

Durante el período de efervescencia, esta categoría determinante arrastra a las categorías inferiores; es precisamente en este momento cuando salen a la luz y de manera clara, en relación con la efervescencia de las clases inferiores, los programas políticos más hiperbólicos y más absolutos. Programas de los *levellers* (niveladores), de los *diggers* (cavadores), de John Lilburne, de Gerard Winstanley, de los «hombres de la Quinta monarquía», y de una manera más general, de las sectas congregacionalistas igualitarias, en la revolución inglesa. Estas sectas, unas veces por puro idealismo y otras por la extrema pobreza de muchos de sus miembros, habían proporcionado muchos soldados al ejército de Cromwell, originariamente ejército del Parlamento, y del que el propio Cromwell, squire parlamentario aficionado y competente en temas militares, había sido, no de buenas a primeras, el general en jefe. Cuando comienza el período de efervescencia, existe una cierta similitud entre la revolución inglesa del siglo XVII y la revolución rusa del siglo XX; existen verdaderos sóviets de soldados en el New Model Army; los soldados de Cromwell exigen que se les pague mejor (o simplemente que se les pague) y pretenden transformar la sociedad y la práctica de la religión; tienden hacia una democracia política, económica y social, igualitaria, presentada de una manera evangélica, salvo en el caso de Winstanley, verdadero precursor de Hegel, para quien la Razón está presente en la historia y crea el mundo dialécticamente, a medida que se despliega el espíritu. Niveladores (Levellers), cavadores (Diggers), «hombres de la Quintamonarquía» no influirán ciertamente en el desarrollo de los acontecimientos, si

bien la efervescencia revelará este contenido ideológico, y esto mismo es lo que viene a suceder en la Revolución francesa con los enragés (Jacques Roux —el cura rojo y Varlet, ambos responsables de los violentos movimientos populares de 1793), los Hebertistas, Marat, más tarde Babeuf y los suyos: *la efervescencia es necesariamente reveladora de reivindicaciones absolutas* verdaderamente revolucionarias por el hecho de que estos programas de reparto y distribución de los bienes realizados iban a constituir una radical transformación del estado de cosas preexistente. Son, además, si nos atenemos al sentido dado a estas palabras, las reivindicaciones más revolucionarias de la revolución, más aún, las únicas realmente revolucionarias. Estas reivindicaciones van a constituir a su vez, adecuadas en debida forma por la ideología, el «socialismo científico» de Marx y Engels, es decir, la tesis fundamental de las reivindicaciones marxistas. En la revolución inglesa, estas reivindicaciones tienen un acento teológico (los levellers, los diggers, «los hombres de la Quinta Monarquía», etc., hacían suyas, al menos en parte, las reivindicaciones de las sectas apocalípticas y mesiánicas de la Edad Media y de los lollardos). En la Revolución francesa, tras la irrupción victoriosa de los «filósofos» franceses del siglo XVIII, el acento teológico se halla en franca decadencia. Se reivindica la «razón» (mas *esta «Razón», al igual que la Divinidad que le ha precedido y que la Historia que le habrá de seguir, habla en un tono imperativo*). El igualitarismo de las sectas antiguas y de Babeuf experimentará en el siglo XIX una radical transformación, una transformación «científica». Su idea motriz será la de Marx: el final de la explotación del hombre por el levantamiento de los explotados. Ahora bien, al igual que en los dos casos anteriores, el período de efervescencia en la re-

volución rusa no llegará a la abolición de la estratificación y de la diferenciación sociales, abolición a la que alude Lenin y la que promete cuando escribe, en plena acción revolucionaria «*El Estado y la Revolución*». La sociedad post-revolucionaria rusa revela una estratificación y una diferenciación que no son —y esto es lo menos que puede decirse— en manera alguna menos acusadas que aquellas que hemos podido comprobar en los dos casos precedentes: en la revolución inglesa del siglo XVII y en la Revolución francesa del siglo XVIII.

Si se distingue la similitud de forma de las tres revoluciones mencionadas, lo que más llama la atención es, sin duda alguna, *la decepción de las aspiraciones revolucionarias*, o si se prefiere, de las aspiraciones más revolucionarias: igualdad entre los hombres, fin de la distinción entre gobernantes y gobernados, así como de la estratificación-diferenciación (en suma, el advenimiento de lo que en el lenguaje marxista se denomina la sociedad sin clases). Uno de los rasgos comunes a las tres revoluciones ya mencionadas, mejor dicho, a todas las revoluciones pasadas, es el hecho de que las esperanzas más «revolucionarias» se ven totalmente fallidas. No se llega, en absoluto, a suprimir la estratificación y diferenciación, y esto es lo que hace que los hombres más representativos de la revolución, aquéllos que ante los ojos del espectador imparcial la encarnan, se sientan realmente decepcionados al ver que las esperanzas que tenían puestas en la revolución no se han cumplido, y entonces pueden contemplar que la fase de efervescencia tiene que ceder el puesto a otra de signo contrario. Estos hombres representativos no sobreviven políticamente a la fase de efervescencia; unos mueren de muerte violenta, como es el caso de Marat, Hébert, Varlet, Jacques Roux, Robespierre, Saint-Just, Baboeuf, mientras que otros son eliminados

de una u otra manera en la fase siguiente. La efervescencia sectaria e igualitaria inglesa no llegó a conseguir un resultado político positivo. Tras la muerte de Babeuf, los jacobinos extremistas desaparecen de la escena política o se convierten (salvo en lo que respecta a Barthé y Buonarotti, que sabrán transmitir la antorcha de la revolución). En la Unión Soviética y durante el período stalinista, las purgas masivas y las depuraciones y prácticas, acaban con todo vestigio del período de efervescencia revolucionario.

Esta característica es, pues, algo inherente a la revolución: durante el período de efervescencia revolucionaria, son numerosos los programas y postulados que ven la luz, todos ellos con un carácter eminentemente revolucionario, los cuales no son tenidos en cuenta en el período de recomposición y diferenciación. De ahí el choque tremendo entre las personas representativas, que aparecen como la verdadera encarnación de tales programas y un proceso social, cuyo resultado, habida cuenta la diferencia de fuerzas, no puede ser dudoso. *Aquellos revolucionarios que creen que la revolución es una substancia y no un momento, un ser y no una relación, se sienten decepcionados.* O bien terminan por convertirse y aceptan la realidad, o bien desaparecen del escenario político (es decir, ya no son, si es que las palabras tienen algún sentido, revolucionarios). Este rasgo es, pues, capital al intentar describir sociológicamente la revolución.

Hemos visto cómo las fuerzas que más futuro tienen son aquellas que *apostaron al cambio*: la clase dominante oligárquica inglesa y la «burguesía» francesa. Mas las representaciones motivadoras y motrices —las que cristalizan en mitos— de que se hacen eco en el período de efervescencia los hombres que preceden activamente a las rupturas decisivas (hay revolución por-

19

que hay ruptura) no prefiguran en realidad los resultados de la revolución: cambio en la posesión de los bienes, cambio en la composición de la clase gobernante, cambio de elementos, es decir, de personas de las clases superiores que, cualitativamente, son las más determinantes y, por lo tanto, en la estratificación-diferenciación, tal como tiene y tendrá lugar. Si los revolucionarios más representativos del período de efervescencia hubieran podido tener una visión profética de las imágenes aludidas, se hubieran dado cuenta de que en realidad, *«no merecía realmente la pena luchar por ellas»*. Los mitos revolucionarios son algo totalmente diferente a tales resultados, ya que se refieren a conceptos absolutos: la igualdad de las criaturas ante Dios, que las hizo a su imagen y semejanza. La igualdad de los hombres que sienten las mismas necesidades, que tienen los mismos deseos y que reclaman se ponga fin al «absurdo» que supone el hecho de que tan sólo se satisfagan las necesidades de unos cuantos y se colmen los deseos de una minoría de privilegiados. En suma, que termine de una vez la explotación del hombre por el hombre y se llegue, de una manera efectiva, a la plena reconciliación de la humanidad consigo misma. Tal es el género de afirmación que aparece en los períodos de efervescencia. Una vez que el período de efervescencia termina su ciclo y se llega al período de composición (estratificación) y diferenciación, las reivindicaciones del período de efervescencia comienzan a sonar a cosa vacía y ya carente de todo sentido. Los mitos han perdido su fuerza y no incitan a la acción y es por ello precisamente por lo que ni la censura psicológica actúa en el mismo sentido, ni los que aún se aferran a tales mitos e intentan soliviantar a las masas, fomentando la agitación (evidentemente van a contracorriente, al no darse cuenta

de que a la fase de efervescencia ha sucedido otra nueva fase de solidificación) se exponen a la represión social y pueden ser sometidos a dos tipos de tratamiento: o bien se trata de personas inofensivas (como por ejemplo, los que se limitan a escribir o hablar para un reducido número de personas) a los que se les deja simplemente vegetar, por la sencilla razón de que sus palabras carecen de fuerza y de resonancia en la opinión pública y sus escritos apenas si encuentran difusión alguna; o bien se ven reducidos a desempeñar el papel de simples conspiradores y en tal caso, *los complots por ellos tramados son reprimidos de una manera mucho más dura y severa por el régimen post-revolucionario, que es fuerte, que por el régimen pre-revolucionario, que era débil.*

Tras la revolución de octubre no hay nada comparable a la liberación de Vera Zasulich por parte del Jurado. Por el contrario, los conspiradores hallan la muerte, la prisión o bien son exiliados. Una complicación aparente hace su aparición —sobre todo en el caso ruso— *cuando el programa del período de efervescencia es conservado como bandera o estandarte.* Está totalmente prohibido el afirmar, mostrar o probar que las realidades del período de recomposición no copian, en absoluto, los programas del período de efervescencia. Este espectáculo continúa en la Unión Soviética en la actualidad.

De ahí se deduce una heterogeneidad de la teoría y de la práctica y el curso, la circulación de un idioma especial en el que la realidad se expresa sin chocar con la teoría. Este lenguaje, que conserva las frases y palabras de la teoría no debe hacer creer en la ingenuidad de los que lo utilizan, ya que si estos últimos aceptasen literalmente las frases y palabras que oficialmente dicen habrían sucumbido hace ya mucho tiempo, lo que

vendría a demostrar que no aprendieron lo suficiente para poder sobrevivir. Ahora bien, nada de esto sucede así. Enunciar la realidad en términos de mito no es otra cosa que hablar el lenguaje de la fórmula política. El respeto mismo de las ficciones que tal lenguaje expresa, forma parte del orden instaurado por la revolución y el hecho de que dicho lenguaje siga utilizándose, nos viene a demostrar que dicho orden continúa estando vigente aun cuando, y éste es el caso, desde el punto de vista de su contenido real, tal lenguaje aparece sarcástico objetivamente en relación con la realidad a que se aplica.

En el caso del sistema ruso-comunista, este lenguaje ha podido conservar una parte de su valor mítico por el simple hecho de que abolirle significaría liquidar oficial y totalmente la empresa de «la revolución mundial» y por ende a todos los partidos comunistas del mundo entero, en tanto que éstos han sido constituídos para llevar a cabo la realización de la misma. Los mitos revolucionarios ingleses y franceses respondían a unas realidades más o menos concretas y es por ello por lo que las dos revoluciones precedentes, la inglesa y la francesa, al no haber fundado un super-estado que imponga en su programa político la extensión, por todos los medios a su alcance, de la forma de organización política y social que el mismo preconiza a todas las regiones del mundo, no pudieron conocer el problema que ha venido planteándose en la Rusia Soviética desde 1917. A pesar de su indudable fuerza de atracción, las mencionadas revoluciones no dieron lugar a empresas universales en los Estados que ellas habían fundado, y es por ello por lo que la propagación a escala mundial de la «revolución» no constituía para ellas una cuestión de vida o muerte. Por el contrario, para la Unión Soviética, a partir de Lenin, el renunciar a

los mitos revolucionarios y a la imagen creada de la revolución mundial hubiera significado el tener que renunciar al empleo de poderosos medios de expresión, a una especie de monopolio internacional de explotación política del resentimiento. *Los jefes del imperio ruso se consideran algo así como los concesionarios a perpetuidad de todos los focos de resentimiento existentes en el mundo entero.* Por lo que respecta a la potencia que se llama a sí misma Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas, el liquidar esta herencia de la «revolución mundial» hubiera significado, nada más ni nada menos, que atentar contra su propia fórmula política, contra su propia legitimidad. Los que se adueñan del poder en la Rusia zarista en 1917-1918 han justificado su acción por el simple hecho de que eran marxistas y que procedían de acuerdo con su «ciencia» y para realizar la «justicia»... Los bolcheviques y sus sucesores *no podrían renunciar a esta legitimidad* marxista, es decir, logocrática, sino accediendo a la legitimidad histórica, que es la que confiere la permanencia. En nuestros días corren el riesgo (incluso dentro de las fronteras de su imperio) de verse enfrentados a querellas intestinas apoyadas por los hombres de Pekín o de cualquier otra parte, los cuales se hallarían dispuestos, lo están ya en realidad, a proclamar que su país es la verdadera metrópoli de la ortodoxia revolucionaria y arrebatarían al Kremlin el monopolio de los mitos de efervescencia revolucionaria. Paradójicamente, la preocupación por la estabilidad y por el statu quo que puedan tener, al cabo de más de medio siglo de la revolución de Octubre, los hombres del Kremlin actúa en el sentido de la no denuncia por parte de la U.R.S.S., de aquellos mitos revolucionarios que, al propio tiempo que condenan explícitamente las fórmulas políticas *de los demás* a la destrucción violenta, son inherentes

21

a la fórmula política de la U.R.S.S. En suma, que el ser comunista no significa otra cosa que ser conservador en la Unión Soviética y «revolucionario» en cualquier otra parte del mundo. El doble lenguaje y el doble juego erigidos en reglas y la casuística marxista-leninista —que raya cada vez más en la extravagancia— continúan aún siendo para el Kremlin menos costosos que lo que significaría una denuncia en regla de los mitos marxistas-leninistas. Semejante abjuración podría tener (o tendrá) en el interior del imperio que se llama la U.R.S.S. los efectos siguientes: desacralizar el poder, desequilibrar la fórmula política, sin hablar de la suerte que habría de correr la política exterior.

Esto significaría asimismo la quiebra de una legitimidad. Es así como unas consideraciones de equilibrio sumamente reales, de un equilibrio *vivido,* mantienen con plena vigencia unas ficciones doctrinales, mejor dicho, las imponen si ello es necesario, a pesar de las enormes contradicciones que ello implica, imponiendo su curso obligatorio.

2

ACELERACION NO CONTROLADA DE LA CIRCULACION DE LAS ELITES

La *revolución* (este rasgo es común a los tres casos anteriormente estudiados, inglés, francés y ruso) *traduce una aceleración brutal de la circulación de las élites.* Este carácter es debido al hecho de que las capas superiores que dominan el poder, político, económico o social, utilizan con frecuencia un dispositivo de bloqueo que les permite practicar el sistema de elección entre los miembros de sus respectivas familias o empresas, teniendo muy en cuenta que la herencia suele

ser la forma más ampliamente extendida de este sistema: el padre elige para sucederle en sus funciones al hijo o al yerno, lo que explica el hecho puesto de relieve por Pareto, de acumulación de las mismas características y, como él mismo dice, de reparto de los mismos residuos en las esferas superiores de la sociedad. Ahora bien, lo que constituye la historia en su esencia —un momento dado de tiempo, una época determinada no es similar a otro o a otra época— se traduce por el hecho de que la naturaleza y la proporción de las cualidades exigidas a las «*clases superiores*» por las situaciones históricas y los cambios de situaciones, varían sensiblemente. Hemos citado ya como ejemplo el cambio de ocupación dominante que en Francia supuso una valoración cada vez más acentuada de algunos elementos del tercer estado (lo que Marx llama la «burguesía», en detrimento de los dos primeros órdenes o estamentos: el clero y la nobleza. Con relación a los laicos, el clero no había seguido conservando el predominio absoluto en el campo del conocimiento y de la educación que detentaba en la Edad Media. Por otro lado y como consecuencia directa del empleo de mercenarios y de las prácticas de reclutamiento, la nobleza había perdido su función primordial, que no era otra que la especialidad de la guerra, tal como existía en la alta Edad Media cuando los términos de nobleza y servicio militar eran sinónimos. En el siglo XVIII, el arte de la guerra aparece cada vez más vinculado al ejercicio del intelecto. El buen militar es un ingeniero, un teórico, un estratega, en el sentido actual de la palabra. A nivel de ejecución, basta con un entrenamiento y una formación específicos, al par que racionales para que la mayor parte de los hombres se hallen en condiciones de servir —más o menos bien— en el ejército. La nobleza se ve así desposeída

72

del privilegio del estado militar e incluso, virtualmente del mando. Un tercer cambio va a actuar en contra de los dos «grandes» órdenes antiguos: el clero y la nobleza; este cambio no es otro que el cambio de ocupación dominante. La dirección de la producción, la administración de la riqueza y de los signos de la misma, la administración de las cosas y las personas se convierten así en ocupaciones dominantes que, en gran parte, se hallan ya en manos de ciertos elementos del tercer estado (así como de otros, mucho menos numerosos del clero y la nobleza; el clero medio y bajo se confunden con el tercer estado). Una gran parte de los elementos que acceden a las esferas superiores de la sociedad y del Estado en el momento de la gran revolución francesa seguirán en sus puestos. Los jefes de la economía, de la administración, del ejército seguirán siendo «burgueses», incluso si se tiene en cuenta el eclipse aparente de la Restauración. El cambio de ocupación dominante se traduce en un cambio en la composición de las minorías dominantes, o más exactamente, se trata de las dos caras de un mismo fenómeno histórico. A todo lo largo del siglo XVIII en Francia asistimos a ofensivas lanzadas por los privilegiados: la alta nobleza con la polisinodia (bajo la Regencia) y después hasta la caída de Luis XVI, toda suerte de maniobras; los parlamentarios (la nobleza togada) que en su calidad de «guardianes de las leyes fundamentales del reino» se consideran a sí mismos como la autoridad suprema en lo que respecta a la promulgación de las leyes e intentan imponer al rey unas posiciones que no son otras que las de un cuerpo privilegiado, cuyas pretensiones a hablar en nombre de todos no se basan ni en la historia (no disponen sino de un mandato de la autoridad real), ni en la misma vocación social. Se trata, con los antiguos parlamentarios, de

una categoría limitada por sus privilegios (herencia y venalidad de los cargos) que difiere del resto de la población por los susodichos privilegios: los parlamentarios no participan del destino de las clases populares a las que no conocen sino bajo su propia óptica de «seres privilegiados». Bajo el reinado de Luis XVI, la monarquía francesa, al menos en teoría, pudo haberse liberado de los privilegios de los órdenes privilegiados buscando apoyo en los elementos más destacados y capacitados del tercer estado, mas, históricamente se halla estrechamente vinculada a los estados privilegiados y forma parte del mismo orden. Hugo Capeto, fundador de la monarquía francesa fue un gran señor feudal elegido por sus pares. Habría sido preciso que la realeza se desarraigase y liberase de su propio medio, de su ambiente y que hubiera tenido el valor necesario para suprimir un sistema del que ella misma formaba parte y constituía el centro, en suma que hubiera tomado la iniciativa de la revolución. A esto tendían precisamente en 1790 y en 1791 los consejos de Mirabeau y el programa de La Fayette. Luis XVI no supo elegir el camino que habría de llevarle a la transformación de la monarquía y del Estado, decidiéndose en cambio por conservar la situación actual, es decir, que al tener que elegir entre la lealtad a sus principios y la lealtad hacia sus súbditos, optó por la primera. De esta manera, el rey creó un clima de desaliento entre los elementos realistas más audaces al par que pretendía engañar a los constitucionales. He aquí una semejanza digna de ser señalada: más de un siglo antes, Carlos I de Inglaterra había mantenido, de forma más clara aún, una actitud similar: la reina, en los dos casos, era extranjera (francesa la una, austríaca la otra), sospechosas ambas de inclinarse por un absolutismo ya pasado de moda y apoyado desde el «extranjero». En los

tres casos mencionados, el inglés, el francés y el ruso, el régimen en el poder, la monarquía, ocupa la parte central del baluarte que se opone a la libre circulación de las élites y a las transformaciones necesarias, pudiendo ser considerada como la pieza maestra. En los tres casos, la ruptura *—lo que se llama la revolución en el sentido estricto—* acaba con el régimen que detenta el poder. Dos realidades opuestas hacen aquí acto de presencia: una de ellas es la que se denomina la circulación de las élites, o al menos, tendencia a la circulación de las élites; la otra, es la que comúnmente se conoce con el nombre de *viscosidad* de las categorías que tienen el poder en sus manos. Recibe este nombre de viscosidad el hecho de que una determinada categoría social, bien situada en la sociedad desde el punto de vista de su posición económica y social, se aferra a su posición dominante (un poco a la manera en que los moluscos se adhieren a las rocas), de tal suerte que *no ceden el puesto a nadie, al menos de buen grado.* Todo se desarrolla como si dentro de sus propias filas, el interés privado y egoísta, el interés individual y familiar, primase sobre el interés de la colectividad. Así, cuando una clase dirigente sitúa en los puestos superiores a un número excesivo de incapaces por la sencilla razón de que las consideraciones de clase tienen aquí más relevancia que las de aptitud o conocimiento y que el sector más restringido y egoísta (el individuo, la familia, el clan) ha de situarse por encima del interés general (clase, cuerpo u orden, nación), esta clase dirigente ve reducida poco a poco su acción por el simple hecho de que las personas que ocupan los puestos de dirección y de mando se muestran incapaces para superar las dificultades que los nuevos tiempos y las nuevas técnicas les plantean. Es decir, ve debilitada su propia capacidad de resistencia

ante los nuevos acontecimientos. *La revolución, en el sentido más estricto de la palabra, es la ruptura violenta del baluarte opuesto a la circulación de las élites* y esta ruptura es tanto más violenta cuanto más inmovilismo ha existido en el período anterior.

Un rasgo distintivo de esta crisis de circulación de las élites a la que se llama revolución lo constituye la desposesión, violenta y radical, que sufren las élites (que bien pronto han de convertirse en ex-élites), que tienen en sus manos el poder y la fuerza, y por tanto, ven perder sus privilegios, como por ejemplo, el de perpetuarse a sí mismas asegurando su propia supervivencia a través de sus hijos y parientes más próximos, a los que van eligiendo para desempeñar los puestos más representativos que, a su vez, habían sido desempeñados por sus antecesores y que por este sistema se van transmitiendo, en línea descendente, de generación en generación. La revolución, pues, significa una violenta interrupción de esta normal transmisión de poderes que ya no va a hacerse, en absoluto, como si se tratara de un simple «relevo de la Guardia». Es entonces cuando surgen unos nuevos elementos sociales, nuevos individuos, hasta entonces totalmente ignorados y marginados, dispuestos a aprovechar la oportunidad que se les brinda y a *correr su albur*. Por otra parte, las épocas y las crisis revolucionarias se traducen por eclosiones de las masas, es decir, por la aparición de los fenómenos clásicos de psicología de las multitudes, en las que se establece la relación del dirigente y la masa. Entre los nuevos dirigentes y agitadores que van a revelarse y que hasta entonces habían permanecido totalmente marginados pueden citarse los nombres de los Lilibume y los Harrison, los Marat y los Robespierre, los Trotsky y los Lenin, los

poder y van a contar con un escenario político que hasta entonces les había sido sistemáticamente denegado. En el transcurso del período de efervescencia revolucionaria en Francia aparecen en la vanguardia hombres de toda laya y condición, parlamentarios de rango inferior, abogados, oficiales de justicia, hombres de letras, gentes de la Curia, publicistas, etc. (es decir, elementos del tercer estado mal situados en la sociedad de los órdenes, sociedad en la que, en principio, las personas privadas no se mezclan en los asuntos públicos. Los panfletos que durante el siglo XVIII son impresos en Holanda lo serán en Francia a finales del siglo XVIII). Forma parte del mismo fenómeno el comportamiento de un número cada vez mayor de miembros de derecho de la oligarquía, situados en las esferas del poder, que *van elegir el camino contrario a su propia clase.* Se trata de una minoría en la que brillan los señores liberales: Lafayette, los dos Lameth, el joven Riquetti de Mirabeau, el príncipe de Talleyrand-Périgord, el obispo de Autun..., los cuales van a asestar al sistema a la sazón vigente los primeros y más fuertes golpes. En Inglaterra, un gran señor, desengañado y ridiculizado por un matrimonio desgraciado, Essex, va a ser, antes que Cromwell, el primer generalísimo del «ejército del parlamento». En Rusia, encontramos a un príncipe Lvov que destaca entre los iniciadores de la primera fase de la revolución rusa, la fase liberal, occidentalista y «defensista». Estos hombres, para encumbrarse, van a intentar tener en cuenta la nueva situación y es por ello por lo que juegan un papel de suma importancia en el desarrollo de los acontecimientos, ciertamente indispensable para la propia revolución. Bien pronto van a verse superados y arrastrados por el movimiento que ellos mismos han ayudado a desencadenar, al subestimar la capacidad de resistencia del

orden contra el que dirigen sus ataques y, al mismo tiempo, el poder de aquellos elementos que ellos mismos van a excitar a la revolución. El hecho más sintomático de la revolución en sus inicios es la enorme desproporción existente entre las aptitudes y conocimientos de estas élites dirigentes y el papel que van a desempeñar ante la historia (4). *Todo se desarrolla como si, al ser excesiva esta desproporción, hubiese corrección por parte del mismo acontecimiento*, y éste no es otro que la revolución.

En realidad, al principio la revolución no es un cambio de estructura, sino un cambio de ritmo, de velocidad, y este cambio va a implicar un cambio en la topología. Las cosas parecen distintas: son otras en realidad: *novae res*. La descripción del hecho general de la circulación de las élites es válida para todas las sociedades. Ahora bien, cuando esta circulación ha llevado, durante un largo período de tiempo, un ritmo demasiado lento y de repente, y de modo brusco, este ritmo se acelera, rompiendo todas las barreras que se oponen a su marcha, entonces se produce el fenómeno que llamamos revolución. Así, pues, el simple hecho de que, debido a una excesiva ralentización en el proceso de circulación de las élites y de una fuerte resistencia opuesta a la misma, se llegue a una situación tal que haga imposible toda reforma del sistema vigente y sea necesario su sustitución por otro, no es sino la consecuencia lógica de un proceso de debilitamiento que ha venido gestándose desde muy atrás.

Podría decirse que la circulación de las élites, al constituir en épocas normales un fenómeno casi crónico, al retrasarse demasiado, su excesiva ralentización, que por lo general va acompañada de otros factores,

(4) Lo que se reduce para Pareto a la carta de la distribución de los residuos.

25

determina una aceleración brutal, adquiriendo caracteres agudos, por lo que se produce un cambio de velocidad y el máximo alcanzado por la misma corresponde al período de efervescencia, que es precisamente aquel en que todo se desarrolla como, si en secreto, la historia hiciese una distinción entre los revolucionarios, algunos de los cuales vienen a ser algo así como los cristales de la próxima cristalización social (o una simple reanudación, a ritmo acelerado, de la estratificación y diferenciación), y aquellos otros miembros de la revolución que han sido pura y simplemente eliminados. *Estos hombres han servido para provocar el advenimiento de las transformaciones que no sólo les marginan, sino que les excluyen totalmente.* Esta es la razón por la cual aquellos hombres que ya no sirven para la nueva etapa del proceso revolucionario son precisamente aquellos que más profundamente sienten la nostalgia del período de efervescencia, nostalgia que puede transmitirse a aquellos otros que por ser demasiado jóvenes no han tenido ocasión de vivir los acontecimientos revolucionarios (ejemplos de estos hombres excluidos son los Harrison, Henri Vane, Robespierre, Marat, Trotsky), y esto es lo que da lugar a las insatisfacciones. En realidad, son estos revolucionarios víctimas de la revolución que ellos mismos han provocado, los que aparecen ante la imaginación popular como los *revolucionarios por excelencia.* Su acción histórica se halla extrechamente vinculada al período de efervescencia; son los hombres más representativos de la misma, y por lo tanto, ya no se les concibe una vez que ésta ha pasado definitivamente. ¿Qué es lo que habrían hecho un Marat y un Saint-Just bajo el Imperio? Si su vida física hubiese podido prolongarse, habrían desaparecido como fue el caso de Sieyès, o bien se hubie-

ran metamorfoseado, como lo hicieran Talleyrand y Fouché.

Después de la revolución, el movimiento de formación de las nuevas élites se hace de acuerdo con unas normas, totalmente modificadas, con respecto a lo que las mismas eran en los momentos anteriores a la revolución. La «demanda histórica» de la sociedad «post-revolucionaria» no es la misma que la «exigencia histórica» de la sociedad «pre-revolucionaria». El «reparto de los residuos» es distinto al igual que son diferentes las cualidades exigidas a los pueblos dirigentes.

3

HETEROGENEIDAD DEL MITO Y DEL HECHO REVOLUCIONARIOS

Es conveniente situar en su justo lugar a dos hechos capitales observados en las revoluciones así definidas.

El primero de ellos es que los resultados a los que llegan los revolucionarios, el mundo histórico transformado del que dicen es obra suya, no se asemeja en nada a los mitos revolucionarios que impulsan a los actores durante el período de efervescencia, mitos que siguen estando vinculados en nuestra memoria a nosotros mismos, a la posteridad, al ser, a la significación misma de la revolución. Un desplazamiento en la distribución de la riqueza y del poder social, un cambio en la composición de las clases dirigentes, en los métodos de las minorías dirigentes (estos son los resultados de la «revolución»), en nada se parecen *al advenimiento de un nuevo reino,* el reino de la justicia (revolución francesa), el reino de Dios (revolución in-

glesa), el reino del hombre «liberado de la explotación del hombre» de «la humanidad reconciliada consigo misma» (revolución rusa). *Los dos órdenes, las dos series,* son heterogéneas, distintos entre sí. Nada hay de común entre el advenimiento de la igualdad entre los hombres, el nacimiento del Género Humano», de una parte, y el hecho de que el castillo del Marqués de ..., haya sido comprado por un armador, que los palacios nacionales cambien de inquilinos, e incluso de la especie, género o clase de inquilinos. El «dirigente» soviético difiere mucho del señor de la nobleza (zarista) y del servicio al que sustituye al frente del imperio. Mas los dos son distintos entre sí, extraños a las imágenes revolucionarias que anuncian la dictadura del proletariado como meta de transición hacia el establecimiento de una sociedad sin clases. Y el segundo no lo es menos que el primero. Al nostálgico de la efervescencia, al hombre del mito, el destino parece proporcionarle un nuevo motivo de escarnio: *el mito y el hecho revolucionarios son heterogéneos, distintos entre sí. Las génesis difieren entre sí al igual que la génesis de los seres vivos difiere de la génesis de las ideas.* En la experiencia humana no existe continuidad ni tránsito alguno entre la idea y el hecho, la realidad. La idea de la dictadura del proletariado nada puede hacer contra este fuerte impulso del revolucionario vencedor que le lleva a aferrarse a un Poder que antes combatía y que ahora defiende con uñas y dientes, ya que él es su imagen más viva y representativa.

Existe una heterogeneidad natural entre el mito y el hecho: el primero jamás se transforma en el segundo. Ningún hecho histórico *se asemeja* al advenimiento de la justicia sobre la tierra. Los hechos históricos no se consuman de este modo. Los desplazamien-

tos de poder, de autoridad y disfrute del poder a los que conducen las revoluciones nunca pueden llegar a realizar los mitos revolucionarios, sino a costa de una *operación sistemática de traducción mental*, que es precisamente lo que ha ocurrido y ocurre en la sociedad post-revolucionaria rusa, en la que, en la literatura oficial, los hechos reales son disfrazados en términos logocráticos. Es por ello por lo que no basta con leer un texto oficial soviético para comprenderlo: es preciso traducirlo, interpretarlo. La historia oficial rusa es una historia cifrada: es historia en tanto pueda ser «descifrada». Sin embargo, hay refractarios. Cuando estos nostálgicos de la efervescencia son hombres de acción, montan complots, se organizan y militan en agrupaciones afines, intrigan, conspiran. Constituyen un serio desafío y un reproche para el poder nacido de la revolución. Se trata de una cuestión de fuerza entre ambos y es por ello por lo que sus posibilidades de encontrar una muerte violenta aumentan desmesuradamente. Tal fue el caso de León Trotsky, enemigo declarado de Stalin, al que éste consiguió desplazar de sus puestos, oponiendo su aparato burocrático a la inmensa popularidad de que gozaba Trotsky. En 1927 fue expulsado del Partido, siendo deportado en 1929, muriendo vilmente asesinado en Méjico, en 1940, a manos de un agente estalinista.

La relación que existe entre los mitos revolucionarios que impulsan a la acción y los resultados de dicha acción, la historia que continúa su marcha inexorable y los cambios reales que siguen a la acción, no es en modo alguno la misma relación que pueda existir entre el *modelo* y la *copia*. La idea de la igualdad entre los hombres no produce dicha igualdad. La idea de la «dictadura del proletariado», como fase de transición hacia la «sociedad sin clases» no produce, en forma

alguna, esa dictadura del proletariado que habría de desembocar en la citada «sociedad sin clases». Para que tal cosa sucediera así en la realidad, sería preciso que la palabra pudiera llegar a crear lo que ella expresa. Si se prescinde de la esfera del pensamiento mágico, es evidente que no podrá hacerlo sino recurriendo al subterfugio que indica el tan conocido axioma de Bacon: se controla la naturaleza obedeciéndola, conociendo sus leyes y sabiendo interpretarlas. Formamos este género de ideas a lo que llamamos mito, o bien lo aceptamos del exterior cuando estas ideas, estos mitos, satisfacen nuestras aspiraciones, pueden adaptarse para que así resulte o bien que exista la conveniencia de una recíproca adaptación. El principio que ha de satisfacer el mito es aquel que Freud denomina el principio del placer. El mito nos representa el mundo, en un momento dado, tal y como nosotros mismos lo hubiéramos creado de haber podido hacerlo así. Decimos «en un momento dado», porque es evidente que en el transcurso de su vida, el hombre puede cambiar y cambia en efecto de mitos. Esta relación entre «hábito» y los «resultados», constituye uno de los puntos objeto de estudio que aparecen en una obra del autor (*L'Action historique*) (5). Del mismo se cita una proposición que se estima indispensable para la mejor inteligencia y conocimiento de las revoluciones:

«Desde este punto de vista puede considerarse que existe un «mundo de los hechos» y un «mundo del pensamiento», y que el hombre activo y actuante que nos presenta la historia, antes de actuar (y aparentemente para actuar) ha de sustituir el mundo de sus pensamientos por el de los hechos (cuyo conocimiento no podría venirle sino del exterior, lo que supone la

(5) JULES MONNEROT: *L'Action historique* (aparición en 1969).

existencia de unas disciplinas y requiere el empleo de unos métodos). No es posible haber terminado de conocer el mundo antes de comenzar a transformarlo. El hombre que actúa se representa su acción como realizadora de su idea, y por supuesto no actuaría si creyese que iba a hacer una cosa distinta a la que piensa hacer en realidad. Una vez consumado el acto, el actor suele ver los resultados del mismo a través del prisma de sus mitos. Los hechos son a menudo ambiguos y el actor descifrará los resultados de su acción a la luz de los pensamientos que le han impulsado a obrar de tal o cual forma. Por ello tendrá tendencia a censurar, mejor dicho a no querer ver, a pasar por alto, a olvidar, una vez que los haya visto, los resultados no definidos de sus decisiones, los resultados no deseados de sus voliciones, y con esta suerte de ceguera electiva, intentará no ver otra cosa que aquello que pueda interpretarse con arreglo a los términos propios de su sistema subjetivo, a su manera de pensar y de sentir, a su concepción del mundo, a los mitos revolucionarios que le han impulsado a actuar y por los que él mismo se justifica. Este actor, escribíamos en nuestra citada obra, «no tiene en general una idea lógico-experimental de *la no coincidencia de las leyes o procedimientos que presiden la formación de los pensamientos en general (en este caso los mitos), ni de las leyes o procedimientos que presiden la producción de los acontecimientos*».

¿Qué es lo que sucede en Francia (y no solamente en Francia) con el más ordinario y vulgar pensamiento, aquél que con más frecuencia se halla difundido? Pues sencillamente, que no deja de confundir las ideas con los acontecimientos, con los hechos, y es por ello por lo que todo se desarrolla como si en verdad no existiese la recíproca heterogeneidad de estos dos mundos, de modo que para el «gran público», este pensamiento

vulgar, que impera por doquier, salta de una esfera a otra sin *saber* o sin *confesar* que él lo hace así. De esta manera se nos relata la revolución rusa, los proyectos comunistas, o cualesquiera otros, en términos de ideas, de mitos, de justificaciones, de ilusiones. Es así como los marxistas-leninistas se juzgan a sí mimos por las intenciones, en tanto juzgan a los demás por los resultados.

Los mitos revolucionarios no garantizan a los actores el que los resultados de las acciones a las cuales se sienten impulsados vayan a parecerse necesariamente a los mitos en cuya virtud tales acciones se justifican ante los ojos de los propios actores. El hombre ha de tener en cuenta, de una parte, los medios reales que le permitan obtener unos resultados positivos en el mundo que le rodea, y de otra parte, a comprender la necesidad de transformar las representaciones que él mismo tiene o se hace de lo que es o puede ser deseable o aconsejable, en *dispositivos operativos*, algo que sirva para transformar las *ideas absolutas* en *programas de ensayo*. Las proposiciones que preceden no son, en modo alguno, tan engañosas o ilusorias como a primera vista pudieran parecer. El hombre puede consagrar su capacidad inventiva a encontrar dispositivos operativos, a traducir situaciones en problemas como lo hace la investigación operativa, a hallar mecanismos de solución como lo hace la cibernética. Esta es, —o ésta sería—, la política del «conocimiento de causa». El conocimiento de los datos del problema no implica de por sí una negación o un desconocimiento de los Fines, como tampoco supone la renuncia a la costumbre de ser víctima de sus propias ilusiones. Algunas clases dirigentes de los llamados países «revolucionarios» parecen ser voluntariamente víctimas de tales ilusiones por la sencilla razón de que tal conducta les parece el

mejor medio para asegurar y mantener su poder y de explotar políticamente a aquellos que aún mantienen viva la ilusión revolucionaria y que ellos mismos ya no pueden tener.

La característica del mito es la de ser absoluto (6). La ideología (7) es el resultado de un compromiso entre el modo de pensar «mítico» y el modo de pensar «lógico y experimental». En oposición al carácter absoluto, al integrismo» del pensamiento mítico, la ideología se presta a modificaciones, a adaptaciones, siendo por ello, dentro de ciertos límites, sumamente variable. Lo propio de las transformaciones llevadas a cabo a raíz de la acción revolucionaria, es que tales transformaciones, al igual que todos los hechos, son relativas. Plurivalentes, como todos los hechos, e incluso plurívocos, es decir, que pueden ser utilizados con distintos fines, por ejemplo, con fines opuestos al mito. De suerte que los juicios más frecuentes sobre las revoluciones suelen ser por lo general falsos. Cuando se reprocha a los revolucionarios, una vez que éstos han tomado el poder y por tanto en el período post-revolucionario, que han *traicionado la revolución*, se lanzan unas acusaciones que, de hecho, están desprovistos de todo sentido: Ello no significa otra cosa que, al ser diferentes las leyes de producción de los mitos y las leyes de producción de los hechos, los revolucionarios que han llegado al poder son puestos en la picota, como vulgarmente se dice, por la sola razón de que con sus doctrinas y con su verborrea no han sabido crear un mundo nuevo, cosa que no hubieran podido hacer por supues-

(6) Georges Sorel se muestra aquí decisivo. Véase sobre todo *L'Introduction à l'Economie moderne*. París, edición de 1921, páginas 388-399.

(7) JULES MONNEROT: *Sociologie du Communisme*, edición de 1963, pp. 299-306.

29

to. Es por eso por lo que a veces se les reprocha no ser como dioses. En realidad, a los revolucionarios les falta grandeza humana, al no reconocer que habían pensado que los mitos iban a transformarse en realidad y manifestar públicamente que se habían equivocado y que los resultados obtenidos no respondían a las esperanzas que en los mismos se habían depositado. Hay tantas muertes, tantos sufrimientos y devastaciones, tanta sensibilidad alterada, que la idea de un personaje decidido, de un súper Sila moderno, más radical que el que la historia nos describe, más filósofo que el de Montesquieu, quien tras haber presidido acontecimientos del tipo de la revolución rusa y de las purgas estalinianas, llegase a declarar «que ha habido un error de cálculo» (uno al menos), no ha sido realizada en la historia, ya que, como diría el seráfico M. Sartre (ese día por un milagro, felizmente inspirado) «Dios no es novelista). Dostoievsky hubiera podido inventar este personaje; mas la historia no produce sino a Stalin, del que nada absolutamente nos demuestra (sino todo lo contrario), que haya sido capaz de llegar a esta escisión consigo mismo, que es lo que en verdad caracteriza al personaje dramático.

Es por ello por lo que los revolucionarios no se equivocan tan sólo en cuanto a la calidad, sino en lo que respecta a la cantidad. Los promotores de la revolución pueden equivocarse sobre el área exacta de los fenómenos revolucionarios. Los protagonistas de la revolución rusa tenían muy presente, legándola a sus sucesores, la concepción dogmática de una *revolución mundial*, la cual tendría momentos de expansión, de estancamiento y de retroceso según el carácter de los períodos (períodos de flujo: guerras y revoluciones; períodos de reflujo). *A partir de un epicentro geográfico* (Rusia) *e histórico* (1917). De hecho, las transfor-

maciones sociales, políticas y económicas, conocidas bajo el nombre general de «revolución rusa» se han desarrollado prácticamente dentro de la zona del antiguo imperio ruso (incluidas las colonias), no habiéndose extendido, de una manera transitoria por lo demás, sobre la Europa del Este, sino a raíz de la segunda guerra mundial. En China, esta «revolución rusa» ha desempeñado un *papel inductor.* Por lo que se refiere al «comunismo chino», a la «revolución china», los fenómenos en cuestión son adscritos a la cuenta del «comunismo» tan sólo por aquellos que, al falsear las ideas, las toman por realidades, e incluso por realidades primordiales. Estos realistas metafísicos, o si se prefiere escolásticos, han planteado en primer lugar la entidad «comunismo» y consideran que los acontecimientos históricos son meros atributos sucesivos de dicha entidad; el comunismo es el verdadero sujeto de cuanto acontece. Así, pues, la historia contemporánea de China, no es sino un episodio de la historia del comunismo. Para nosotros, por el contrario, el comunismo es aquí una ideología de la que se han apropiado los chinos —y apropiarse no es una palabra vana: ella se nos aparece cada vez más desfigurada.

La idea de la «revolución mundial» es inherente al marxismo-leninismo. La acción comunista, la acción dirigida por el «Kremlin en tanto que Komintern», más allá de las fronteras de esta zona zarista de la que la Rusia soviética no difiere sino en la misma medida en que un «nuevo imperio», es distinto a un «antiguo imperio», *no ha determinado ninguna revolución en el sentido de la revolución rusa, sino simplemente perturbaciones,* es decir, modificaciones de factores; factores nuevos que se han unido a los antiguos y a factores externos para llegar, como resultante, a los acontecimientos históricos que le son posteriores, y a

la configuración general del mundo histórico de nuestros días. Por ejemplo, las relaciones entre el comunismo y el fascismo son sumamente claras. El fascismo es el fenómeno que se ha producido cuando en dos países de alta cultura occidental, la revolución titular se ha visto colocada entre la espada y la pared. Existía una situación revolucionaria, la de los revolucionarios marxistas poseedores de la marca o de las marcas: el resultado no fue precisamente la realización de un mito inmemorial, sino la aparición de un hecho nuevo: el fascismo.

El segundo hecho capital es conexo del primero. Las representaciones míticas ligadas a una gran revolución, son absolutas. Los resultados a los cuales conducen las acciones de los actores, al ser solamente hechos, son por tanto relativos. En las tres revoluciones analizadas, las representaciones míticas que caracterizan el período de efervescencia en su punto álgido, o que son reputados como indicativas de los fines supremos de la revolución, muestran una transmutación del hombre. Para las sectas extremistas (8), tan

(8) Véanse, por ejemplo, aparte de la indispensable *History of the Great Civil War*, de Samuel Gardiner, tres volúmenes, Londres, 1886-1891: *Puritanism and Liberty, being the Army Debates* (1647-1649) from the Clarke Manuscripts, with supplementary Documents... Londres, 1938. *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution* (1638-1647), ed. por William Haller. *The Works of Gerrard Winstanley*, ed. por George N. Sabine, Ithaca, Nueva York, 1941. *Levellers Manifestoes of Puritan Revolution*, ed. por don M. Wolfe, Nuevo York, 1944. Edouard Bernstein, *Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, traducción inglesa, Londres, 1930, sirve para poner de relieve el pensamiento de Eduardo Bernstein. Será asimismo útil el consultar de otros dos autores «izquierdistas»: David W. Petegorsky: *Left Wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*. Londres, 1940, y, sobre todo, Pérez Zagorín: *A History of Political Thougth in the English Revolution*. Londres, 1954. En nuestra opinión, la lectura del *Beha-*

poderosas en la «base» del ejército de Cromwell en la época decisiva de la revolución, para los *levellers* (niveladores), un Lilburne, un Overton, un John Wildman, para los comunistas utópicos del género de Gerard Winstanley, lo que en realidad se espera de la revolución es *un encuentro del cielo con la tierra.* Ni la riqueza, ni ninguna otra forma de poder, cualesquiera que éta sea, constituirán ya un obstáculo insalvable que impida a los hombres el considerar y reconocer a los demás como a sus semejantes, como a sus hermanos. *Lo que la revolución como mito, en sus fines supremos se plantea es terminar con la vieja distinción entre gobernantes y gobernados,* y esto mismo es lo que sucede con la Revolución francesa. Las *Institutions Républicaines* de Saint-Just y más tarde el sistema de los iguales de Baboeuf se plantean como objetivo el imperio de la igualdad absoluta, el asegurar la supresión definitiva de las distinciones que separan a los hombres. Es por ello por lo que para vencer el obstáculo que les separa de semejante objetivo por lo que el gobierno habrá de ser en Francia «revolucionario hasta que se implante la paz».

Tras esta reivindicación limitada se esconde otra reivindicación sin límites: *«nos veremos obligados a hacer que reine el terror hasta el momento en que los hombres sean mejores».* Es la esencia del robespierrismo. La edad de oro, la tierra prometida constituye una trama tal que el terror integral, con todo lo que ello significa, a costa de lágrimas y sufrimientos para los corazones sensibles, va a ser mantenido de forma brutal e implacable en tanto se considere preciso por los revolucionarios. La meta final es la abolición de la

---

moth, de Hobbes, sobre todo en la edición de Ferdinand Toennies sigue siendo indispensable para el mejor conocimento de la revolución inglesa.

vieja distinción entre gobernantes y gobernados, y si tal distinción debe subsistir, que tenga tan sólo un carácter puramente técnico (9): simple fenómeno de división del trabajo. Tras el castigo de los «malos y perversos», el resto de los hombres serán «virtuosos». La virtud no tiene necesidad alguna de poder. Se pone de relieve que una de las doctrinas más sólidamente defendidas por los Padres de la Iglesia es la que considerar que el poder y la propiedad privada, a las que se designa con el vocablo común de *dominium*, no es sino la consecuencia de la caída, del pecado original. Para el optimismo naturalista del siglo XVIII, el volver a hallar el estado de inocencia en el hombre no significa otra cosa que hacer desaparecer las consecuencias de la caída, del pecado original, o bien negar que hayan jamás existido. Si el terror puede tener como consecuencia lógica el hacer que reine la virtud, el ayudar a que en la tierra no existan sino hombres virtuosos, entonces el estado de inocencia se traducirá por la supresión de la distinción entre gobernantes y gobernados, en tanto que la misma pone al hombre sobre el hombre, por encima de sus semejantes.

Este es también el origen mítico de la «sociedad sin clases» de los marxistas. La fase de «la dictadura del proletariado», por muy larga que sea, no es sino una fase transitoria. En la «sociedad sin clases», a la que habrá de conducir la dictadura del proletariado, se suprime toda idea de *subordinación* entre los hombres en beneficio de la *cooperación* de todos los ciudadanos entre sí. Es decir, que con ello se llegará al fin de la estratificación. La dictadura del proletariado tiene sentido por el hecho de conducir a tal estado de cosas, de

(9) V. LENIN: *El Estado y la Revolución*, escrita en el verano de 1917.

la misma manera que la revolución rusa lo tiene a su vez porque significa el comienzo de la dictadura del proletariado. Hay que comenzar por alguna parte y es por ello por lo que la revolución rusa ha comenzado en lo que fuera el imperio de los zares. A partir de esto, la revolución ha de extenderse progresivamente, haciendo conquistas en el tiempo y en el espacio, mas esta expansión histórica y geográfica no tendría sentido alguno si no significase la homogeneización del proceso. De este modo, el mundo humano, al ser o llegar a ser homogéneo, constituirá en su conjunto la sede del mismo proceso: desaparición de la estratificación, sustitución generalizada de la subordinación por una coordinación que no entrañe subordinación alguna, una diferenciación en la que nadie pueda ver una estratificación. En las tres revoluciones ya analizadas —la inglesa, la francesa y la rusa— si se las considera al nivel extremo, bien de la utopía, de la efervescencia, o de ambas a la vez, el sueño revolucionario sigue siendo el mismo. Es un sueño de homogeneización de la humanidad entera, la abolición de toda diferenciación, algo así como si siguiendo las célebres especulaciones de Freud, el hombre aspirase a volver a encontrar aquel estado de estabilidad que la aparición de la vida vino a perturbar. Identidad a la vez original y final. Esta aspiración escatológica (tendencias a la abolición de la distinción entre gobernantes y gobernados) se presenta tanto como un retorno a las fuentes cristianas, tal es el caso de la revolución inglesa, tanto como realización de una esencia humana que la historia ha impedido que se realice hasta ahora (tal es el «género humano» en la Revolución francesa, y tal es el ideal marxista de la reconciliación del hombre consigo mismo en la revolución rusa). De hecho, «gobernantes» y «gobernados», constituyen una síntesis, una pareja cuya disciplina,

132

llamada teoría política (o ciencia política, cuando se acomoda en principio a procedimientos exactos), consiste en estudiar sus relaciones. Los hechos más homogéneos conocidos hasta el presente, excepción hecha de las sociedades arcaicas (10), nos muestran continuamente la presencia constante de esta síntesis, de este conjunto de gobernantes-gobernados que caracteriza a todas las sociedades que llamamos históricas.

El carácter determinante de las funciones sociales superiores se traduce, por todas partes, en lo que denominamos simplemente fuerza o poder, y por una estratificación, es decir, prácticamente por un «control estratificado» de los hombres por parte de otros hombres, y de hecho, de la «masa», o de un gran «número», por parte de una «minoría». Si este hecho comprobado por la observación histórica, ha de dejar de ser así en un futuro más o menos lejano, la carga de la prueba incumbirá a aquellos que avancen semejante proposición. Si la Unión Soviética y la revolución rusa se hallan en los comienzos de un proceso cuyo final no es otro que el de implantar la sociedad sin clases, tal proposición deberá ser objeto de un acto de fe. Los comunistas que tal cosa afirman no pueden demostrar, en forma alguna, que lo que no ha existido jamás va a ocurrir en el futuro. No existen pruebas de ello. Los hechos de diferenciación social hacen sumamente difícil esta concepción: las diversas especialidades en las que la sociedad se fragmenta o diferencia aparecen desigualmente determinadas. A las más determinantes se

(10) V. *African Political Systems*, editada por N. Fortes y E. E. Evans Pritchard. Oxford University Press, 1940. A partir de esta fecha se han hecho cinco ediciones de la misma,

Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems, editada por John Middleton y David Taft... Londres, 1958.

L. SHAPERA: *Government and Politics in tribal Societies*. Londres, 1956.

añade por lo general un sentimiento de consideración por parte de los demás, en tanto que los que las desempeñan parecen tener plena conciencia de su posición. Se hace antesala para hablar con las personas importantes y se les aclama cuando aparecen ante el público. Esta relación entre los que son, por así decir, «objetos» de la historia, y los a su vez son sujetos de la misma, viene a constituir algo así como la materia prima psicológica de la estratificación social y que podría expresarse de la forma siguiente: según el sentir de la opinión general (un sondeo de la misma podría comprobarlo), las clases A se hallan situadas por encima de las clases B, éstas, a su vez, por encima de las clases C, y así sucesivamente. ¿Cómo impedir realmente que la diferenciación social no vaya acompañada de juicios de valor? Sabido es que basta con que la mayoría de los individuos sitúen una profesión o un puesto por encima de los demás para que haya estratificación. Realmente, a un espíritu no prevenido, en nada le facilita la adopción del esquema marxista-leninista de la evolución histórica como «marcha hacia la «sociedad sin clases». Mas, por otra parte, nadie ignora que la inducción es un método imperfecto de razonamiento y que cualesquiera que sea el número de veces que un fenómeno se ha repetido a lo largo de la historia, y por numerosas que tales repeticiones sean, las repeticiones pasadas no nos permitirá deducir que hayan de producirse en el futuro, es decir, que por el simple hecho de que las sociedades (históricas) hayan estado siempre fuertemente estratificadas no puede inferirse que lo vayan a seguir siendo en el futuro. Un cambio de reino, una transmutación y una transvaluación, el paso de la historia a un estado que podríamos llamar post-historia, no son en absoluto impensables.

Tampoco es inconcebible la existencia de un con-

junto generalizado de progresos técnicos que liberaría al hombre de muchas ocupaciones hasta un punto tal que las diferencias individuales no tendrían forzosamente que traducirse en diferencias de valoración social; unas personas, por los puestos que desempeñan, serían más determinantes que otras, y de ahí la escala de valores. La desigualdad entre los hombres no respondería, como sucede en nuestros días, a necesidades de funcionamiento social. Esta organización de las ocupaciones humanas, concebible para un futuro más o menos lejano, ¿volvería a crear los órdenes, las categorías o bajo una forma inédita, la estratificación, por el hecho de que las personas más amables, las más preparadas y eficaces fueran siempre las más buscadas y las preferidas? Nada *se sabe* al respecto.

4

LA ILUSION ESCATOLOGICA Y LA ILUSION ESCEPTICA

En las tres revoluciones anteriormente estudiadas, a saber: la inglesa, la francesa y la rusa, hemos distinguido las tres fases siguientes:

1. Una fase de decadencia y de deterioro de un orden y de un poder.
2. Una fase de efervescencia.
3. Una fase de recomposición, es decir, de expansión de una estratificación y de una diferenciación; que no son sino dos aspectos de un mismo proceso.

Esquematizando, podremos decir que hay descomposición, efervescencia y recomposición. Es decir, que de un lado y otro de la efervescencia, en las dos orillas

cortadas por el río de fuego, *antes* y *después*, existen una estratificación y una diferenciación sociales?

La historia nos permite registrar dos tipos opuestos de reacciones psicológicas frente a las revoluciones (entre ambos existe un número variable de tipos intermedios). Vamos a estudiar las dos formas de reacciones, la reacción —o ilusión— *escatológica*, y la reacción —o ilusión— *escéptica*.

La reacción escatológica es en principio característica de todos aquellos individuos que han tenido la sensación, el sentimiento de realizarse plenamente durante el período de efervescencia revolucionaria. Si sobreviven a él, entonces conservan la nostalgia del mismo y piensan que *se ha traicionado la revolución*. Así, pues, cuando comprueban, en su propio lenguaje, que el período de efervescencia ha pasado, y asisten a la manifestación, cada vez menos equívoca, de una estratificación y de una diferenciación nuevas, *no ven en ello sino un retorno al estado de cosas antiguo, una regresión, y si son tan optimistas como Trotsky, una paralización que podría convertirse en regresión.* Lo que en realidad se niegan a ver es el hecho de que la nueva estratificación-diferenciación no reproduce ya la vieja. Mas cuando se está afectivamente ligado a las representaciones «escatológicas» que «justifican» la efervescencia, ¿cuál es el interés de la diferencia entre la antigua estratificación y la nueva? Si se ha querido, al igual que los sectarios de la época cromwelliana, la igualdad de los hombres en una tierra que habría de convertirse en la avanzadilla del reino de Dios, ¿qué importa, pues, la derrota de los caballeros, la ascensión de la *gentry*, la fusión de los pequeños terratenientes con la antigua nobleza, la supresión de la prerrogativa real, el nacimiento de la facción «whig» y la transformación de Inglaterra en un régimen oligárquico con

una fórmula política monárquica? Desde el punto de vista en el que se sitúan las almas absolutas, si en realidad hay una diferencia, ésta no reviste interés. La iniquidad es siempre iniquidad. Si se ha querido como Saint-Just, el reparto por los *sans-culottes* (los descamisados, nombre dado por los nobles franceses a los republicanos de 1789), de los bienes de los ricos, de los ex-nobles, de los especuladores, de los bribones, y el reino de la virtud por la igualdad, ¿qué importa que el resultado de la Revolución francesa constituya un mero traspaso de poder (y sobre todo de propiedad, de los bienes de la Iglesia y de la nobleza a la burguesía) y un cambio de personal político superior que consagra el carácter dominante de las profesiones consideradas como burguesas? Entre los mitos que las *Institutions Républicaines* hacen revivir ante nosotros y los cambios sociales existe en realidad una heterogeneidad transcendente. Un Saint-Just no podía encontrar puesto en la sociedad post-revolucionaria, a menos de negarse a sí mismo como tal Saint-Just. En tanto se identifica por su destino con la fase de efervescencia revolucionaria, Saint-Just es incompatible con la fase siguiente. Su mito, su nombre, evocan, ilustran y transfiguran la fase de efervescencia. Saint-Just no compone. Muere. El mundo, la historia, tenían que elegir entre la realización de las *Institutions républicaines* de Saint-Just y la vía que él mismo eligió. La respuesta de la historia al dilema de Saint-Just comportaba la muerte violenta del héroe. Juventud, intrepidez, gran estilo y muerte: la figura presta para convertirse en mito.

Por lo que se refiere a la revolución rusa, los «hombres del mito» son los comunistas o «antiguos comunistas», electivamente vinculados a las representaciones míticas, a la vez «marxistas» y «revolucionarios»,

que proporcionan su color propio a la fase de efervescencia. El «control obrero de la producción», el poder efectivo de los soviets, la «autogestión», la «democracia en el partido», etc. Los hombres del mito piensan que, incluso en la fase transitoria de la «dictadura del proletariado», podía imperar un cierto igualitarismo, debiendo inscribirse los fines escatológicos en todos los momentos del proceso revolucionario. En ningún momento tales fines dejarían de estar presentes en la mente y en la acción de los dirigentes efectivos de la revolución. Es precisamente en estas imágenes míticas del período de efervescencia donde ven la piedra de toque «revolucionaria», aquellos que, excluidos del partido, considerados como heréticos, antiguos comunistas, pretendían reorganizar el partido bien desde dentro, en tanto no fueron expulsados del mismo, o bien desde fuera. Es en nombre de la ortodoxia marxista, del «control obrero de la producción», de «la democracia en el partido», del «poder de los soviets», de la democracia en una palabra, de la que nada costaba demostrar que no había sido repudiada por Marx y Engels, como estos adversarios atacaban al partido en nombre de los valores del partido.

Sabido es que ciertos personajes históricos se «prestan para entrar en el mundo del mito», ya que todo se desarrolla como si su estructura particular tuviese la propiedad de cristalizar ciertos sentimientos. Es por ello por lo que vienen a significar esta constelación afectiva que, por lo demás, su nombre evoca, fija y hace circular, y que su figura representa. Del personaje histórico al personaje mítico en que ha de transformarse hay un largo recorrido: el personaje mítico surge por una depuración simplificadora del personaje histórico: los aspectos complejos, equívocos o que se prestan al equívoco, terminan por desaparecer. Saint-

Just era demasiado joven al morir para que su biografía obstaculizase demasiado la transformación de su persona en mito. Su figura, su talante, su estilo, la unidad dramática de su breve intervención en la historia (no vivió lo suficiente para sumergirse en el baño corrosivo de los años) hacen de él un ejemplar «*cristal de mito*». A él, pues, le ha correspondido encarnar las afirmaciones escatológicas de la Revolución francesa en su fase de efervescencia. En cambio, Robespierre se presta menos a ello. Presente desde los momentos de la Constituyente, es un maniobrero político que a veces resulta sumamente hábil. Hay en él un aire vacilante y de astucia que resulta evidente incluso para las personas más predispuestas en su favor. Para la revolución rusa, Trotsky no es ni Robespierre, ni Saint-Just, pero tampoco había habido, fuera de Lenin, ninguna función importante que contase con los dones escénicos necesarios para ser «cristal de mito», con relación a la revolución marxista y a esta fase de efervescencia. Como candidato a la mitificación, Trotsky no tiene competidores, y más de un rasgo histórico del personaje en cuestión se prestaban a ello: su estilo, sus dones literarios (lo mismo que en Saint-Just), su manifiesta capacidad intelectual, una gran fuerza de persuasión y una gran facilidad para comunicar sus sentimientos a los demás. El mismo hecho de que Trotsky viviese en Suiza, en los Estados Unidos, en Francia y Alemania, habría de permitirle el conocimiento de las principales lenguas de la cultura occidental. Su mismo destino: Presidente del Soviet de Petrogrado en 1905, personalidad destacada, con vistas a los movimientos revolucionarios, promotor y cabecilla del golpe de Estado del mes de octubre, generalísimo del ejército rojo, segundo en importancia después de Lenin, decidiendo y dirigiéndolo todo, especialmente en lo que afecta a la «revolu-

ción mundial», más tarde vencido y exiliado por las bandas «realistas», viajero infatigable por todo el planeta, sin visado alguno, por supuesto, incansable predicador de sus doctrinas, agitador de masas, publicando folletos, fundando grupos, actuando de mediador en las querellas partidistas de las sectas liliputienses que se habían creado al amparo de su nombre y de su fuerte personalidad y que merodeaban en torno a este «capital político», espiado por sus enemigos, acorralado, amenazado y, finalmente, asesinado por cuenta y orden precisamente de los beneficiarios de la «nueva estratificación», y sobre todo por el hombre que habría de encarnar el proceso de recomposición una vez pasada la efervescencia revolucionaria: el camarada Stalin.

La acción histórica de Trotsky después de su exilio es prácticamente nula. Podemos imaginarnos los acontecimientos: del exilio de Trotsky a la segunda guerra mundial, sin Trotsky. No podrían ser otros, ¿por qué, pues, se ha convertido Trotsky en un personaje mítico? Al ser el único «cristal de mito» posible, representa, o ha representado a los ojos de todos aquellos que no han estudiado la revolución rusa, que no han hecho otra cosa que oír hablar de ella, «el hombre del mito», el hombre de la efervescencia, el héroe de dos revoluciones, la de 1905 y la de 1917. Malaparte le ha creado, incluso dentro del mundo burgués, una extraña reputación de iniciador de tomas del poder por la violencia, de técnico número 1 del «golpe de Estado». Tanto como oponente, como adversario número 1 y durante toda su vida, Trotsky habría de referirse muchas veces a las líneas, a las imágenes maestras de la mitología marxista-leninista. La acción que lleva a cabo Trotsky —y él mismo así lo proclama— tiende a la reorganización del partido bolchevique y como consecuencia de ello, del Estado ruso y de la Internacional, y siempre por

la vía de las consecuencias; de los movimientos y de las acciones comunistas en el mundo entero. Para los no familiarizados con el problema, Trotsky aparece como el reorganizador de la revolución, para otros, sin embargo, como un oponente político que procura sacar las máximas ventajas de los fallos y fracasos de los dirigentes comunistas que controlaban el poder. Trotsky no tiene pelos en la lengua, como vulgarmente se dice, y con toda su rudeza manifiesta a estos «dirigentes», lo que era preciso hacer, lo que él mismo haría de hallarse en el poder. No obstante, Trotsky no critica los «fallos de la dirección stalinista» con la objetividad de un astrónomo, sino que lo hace en su calidad de jefe de la oposición, critica, pues, al gobierno, al que espera reemplazar. Es decir, por una parte, no pasa por alto ninguno de los fallos que el gobierno pueda tener, descendiendo al empleo de determinadas argucias, cuya buena fe no aparece por parte alguna, y lanzando ciertos reproches que bien pudieran aplicarse a él mismo. Por otra parte, no desea provocar (y si alguna vez lo hace es más bien en contra de su propia voluntad) a la maquinaria del poder ruso y de la revolución mundial, ya que sigue alimentando la ilusión de que un día llegará en que sea «llamado nuevamente al servicio»; de ahí esta evidente contradicción: Todos los ataques de Trotsky dirigidos contra la política del partido comunista bolchevique, de la U.R.S.S., del Komintern, de la dirección de los diferentes partidos comunistas «stalinistas», al recibir un cierto grado de publicidad en el seno enemigo, favorecen a este «enemigo de clase» a costa de los partidos comunistas, del Komintern, de la dirección común del Komintern y de la U.R.S.S., del comunismo en general, mas por otra parte, y al mismo tiempo, Trotsky se manifiesta públicamente como el «verdadero» sucesor

de Lenin, como el «verdadero» representante del Komintern, del partido comunista bolchevique, de la U.R.S.S., del comunismo internacional. Trotsky no dejaba de contemplarse subjetivamente ocupando el puesto de Stalin, de negar subjetivamente a Stalin, quien un buen día haría que lo suprimiesen físicamente.

Cuando los stalinistas acusaban al trotskysmo, tal como se presentaba y actuaba, de «duplicidad objetiva», esta acusación traducía, en un lenguaje fácil de ridiculizar mas en definitiva adecuado, una manera de pensar respecto a la cual puede uno sentirse alejado, pero que, sin embargo, no se hallaba desprovista de un cierto grado de verdad. En la medida en que los ataques de Trotsky excitaban y servían de estímulo, hacían el juego al enemigo «capitalista» y «burgués», el cual podía apropiarse de ellos, traduciéndolos en su lenguaje particular. Por otra parte, la idea de que el sistema de poder en el que los mismos hombres del Kremlin dirigen y controlan, en tanto que Komintern, al comunismo mundial, y en tanto que Organismo supremo de la Unión Soviética un nuevo «imperio» particular y la política exterior de este nuevo imperio, la idea de que este sistema es aún de tal naturaleza que habrá de permitir que algún día Trotsky vuelva a ser colocado al frente del mismo, y que los partidarios que él ha reclutado en el mundo, secta minúscula por otra parte, puedan algún día llegar a reemplazar a los altos mandos del comunismo en el universo se nos aparece como poco realista, y ésta es una de las razones por las que el trotskysmo no ha contado nunca entre sus partidarios a hombres de verdadera talla política. Parece ser que el propio Trotsky no ha sabido ver las cosas como son en realidad. Supongamos un conflicto armado entre el sistema ruso-comunista y el mundo al

que intenta someter a su concepción universal. Si el sistema ruso-comunista lograra salir airoso de su cometido, Trotsky y los troskystas, que le habían atacado, quedarían marginados totalmente de las esferas del poder, considerándose como vencidos por sus enemigos. En el caso de producirse la hipótesis contraria en que el sistema cediese a la presión del adversario, entonces las cosas irían bien para el propio Trotsky al crearse una nueva situación política en la que él tendría algunas posibilidades de reemplazar a Stalin. La propaganda trotskysta se había planteado como objetivo el llegar a demostrar que Trotsky era un revolucionario más eficaz y peligroso que Stalin. Trotsky se encontraba, pues, ante el dilema siguiente: o bien hacer las paces con los dirigentes del partido, en la situación actual, o bien convertirse en un hombre dotado de conocimientos, eso sí, más desprovisto de toda influencia política. Sin embargo, Trotsky no vio así las cosas. El camino que eligió —objetivamente como dicen sus *correligionarios*— era *equívoco*. Todos sus ataques lanzados desde el extranjero contra la U.R.S.S. y los partidos comunistas, habrían de servir para hacer el juego al enemigo (o podrían servir, ya que si éste no se aprovechaba de ello esto no era culpa de Trotsky). Las pretensiones implícitas de éste a la sucesión de Lenin eran irrealizables en las dos únicas eventualidades concebibles: el mantenimiento del sistema o el desfondamiento del mismo. En el primer caso, su presencia no era necesaria, y en el segundo, su postura se hallaba superada.

Sus vivas críticas contra los dirigentes de la U.R.S.S. y del comunismo le separaban aún más del partido. La pretensión fundamental de Trotsky de no atacar con una dialéctica demasiado dura a los dirigentes de la U.R.S.S. y de la Internacional, sino dentro

de ciertos límites y, al mismo tiempo defenderles contra el enemigo capitalista, haciéndose pasar al hacerlo así por el *verdadero* portavoz del *auténtico* partido, de la *verdadera* Internacional, de la *verdadera* U.R.S.S., era contradictoria en sí y totalmente irrealizable, porque la acción, a diferencia de los artículos de las revistas, no admite la simultaneidad, la acumulación del sí y del no y la sustitución por una alternativa. La conducta de Trotsky aparece sumamente ambigua, ya que unas veces acude al amparo de la justicia de la «burguesía internacional», como cuando intenta que en los Estados Unidos se vuelva a iniciar un proceso de Moscú que le condenaba por traidor, mientras que otras veces quiere presentarse ante los ojos de los comunistas como el Gran Enemigo de esta «burguesía internacional», a la que anteriormente había apelado, como un enemigo aún más encarnizado de ella que el propio Stalin. Si en verdad existe una superioridad objetiva de la «justicia burguesa» sobre la «justicia proletaria», esta superioridad no puede ser única. Si por el contrario, esto no es así, entonces este simulacro de proceso tiende a desacreditar al «Estado proletario».

Trotsky, en sus numerosos escritos, que van desde 1928 hasta el momento de su muerte, aborda todos los temas en plan de árbitro supremo, siendo su obra principal su Historia de la Revolución, en la que se narran los acontecimientos iniciados en 1917. Creador de la IV Internacional, dicta la política que ésta habría de seguir. Su autoridad es indiscutible, si bien tan sólo ante sus propios ojos y de los que le siguen. En el terreno de los hechos, de la realidad concreta, Trotsky, como político no ha comprendido, al menos aparentemente, lo que de verdad sucedía en Rusia. La doctrina del

¿Qué hacer? había sido aplicada de una manera que no habría satisfecho ni al propio Lenin: el aparato encuadra al partido y controla las masas; el aparato, es decir, los puestos permanentes que son desempeñados por hombres ordinarios que han conseguido una situación y que no quieren perderla bajo ningún precio, aparecen estrechamente vinculados unos a otros, siendo todos ellos dirigidos y controlados por el Secretario general del Partido, Stalin. Cuando Trotsky preconiza una reorganización del partido, se trata, bien de convencer a estos hombres, o bien sustituirlos pura y simplemente. ¿Lograr convencerles? Trotsky no pudo conseguir sus objetivos, sino en una mínima parte cuando aún disfrutaba de una posición de mando. Más tarde fue perdiendo puestos hasta el momento en que fue eliminado por completo. Para mejor atacar a Trotsky, Stalin no dudó en aliarse con Zinoviev y Kamenev y cuando posteriormente, Trotsky quiso hacer lo propio ya era demasiado tarde. Una vez en el exilio, Trotsky tenía muchas menos posibilidades para atacar el sistema. El organizar movimientos de masas contra él no hubiera tenido posibilidad alguna de éxito y no se distinguiría de la misma táctica seguida por los enemigos del comunismo, impulsados muchas veces por móviles subjetivos. El aparato estatal es precisamente el que ha hecho posible la exclusión y eliminación de Trotsky, y la organización del sistema es la que ha hecho posible a su vez el que la «base» no reciba otra clase de información, de literatura, consignas, etc., que la suministrada por el propio aparato. Parecía evidente que, por un lado, Trotsky no acertaba a comprender en toda su extensión, la nueva fase que comenzaba tras el paso de la etapa de efervescencia, y por otra parte, como si no comprendiese esta especialidad de la estratificación de

la sociedad post-zarista tras la Revolución de Octubre, que constituye la formación de aparatos totalitarios en un régimen en el que se confunden estrechamente los poderes político y económico, en el que no existe ni libertad de prensa, ni de reunión ni de asociación, en el que existe un control absoluto del aparato sobre el partido y una centralización total, común al partido y a las diferentes burocracias del Estado. Trotsky no llega nunca a denunciar el sistema en sí, ya que ello significaría excluirse del mismo y aún no ha renunciado al sueño de poder dirigirle algún día, más esto no le impide el denunciar y criticar fuertemente, incluso en sus más mínimos detalles, aquello que él mismo hace profesión de aceptar en su conjunto. La figura de Trotsky, hombre del mito, no se sostiene sino prefiriendo los mitos a las realidades. El hombre del golpe de Estado de Octubre, de la eliminación de la Asamblea Constituyente, de la represión de la revuelta de los marinos de Cronstadt, de la supresión de los partidos políticos, declarándoles fuera de la ley, excepto al partido bolchevique, reprocha a los stalinianos sus «mentiras, sus calumnias, su corrupción, su violencia, sus muertes»... Mas, *¿Quis tulerit Gracchos de seditione quaerentes?* Trotsky no parece ver su acción parcial y antistalinista en su verdadera dimensión, es decir, tendente a la disgregación de los aparatos comunistas tal y como son en realidad.

El trotskysmo quizá hubiera podido existir como fracción secreta en el interior de la Internacional y del partido ruso, mas la condición *sine qua non* de tal proyecto hubiera sido el que el propio Trotsky permaneciera oculto a todas las miradas e incluso que desapareciese realmente del escenario político (11). Si

(11) Como la ha hecho en nuestros días, al menos durante algún tiempo, el Che Guevara.

bien con el propósito de reaparecer en tiempo y momento oportunos. Por parte de Trotsky no hubiera sido necesaria acción pública antistalinista alguna, explotada o explotable por parte de los anticomunistas. Ahora bien, un Trotsky manifestándose públicamente hubiera constituido un reproche y una amenaza para el sistema Kremlin-Komintern. Parecería permitir y prometer el desbordamiento del sistema por parte del ala izquierdista, y cuando Trotsky se lanzaba al ataque del régimen y reivindicaba todas las *ficciones de base* del comunismo y de la mitología marxista, se podía dudar de su sinceridad o de su falta de seriedad. Equivocadamente (al menos así lo creemos), Trotsky se había entregado a un doble juego: por un lado era o parecía sincero cuando atacaba a Stalin, a la burocracia, al Komintern domesticado, a los partidos comunistas, imbuidos de consignas absurdas e ineficaces, a los militantes transformados en simples robots. Era asimismo sincero cuando proclamaba la intangibilidad del partido y cuando en caso de guerra apelaba a la conciencia nacional para la defensa de la U.R.S.S.

Trotsky ha encarnado el mito de la efervescencia por la sencilla razón de que no había mejor candidato que él. De acuerdo con sus antecedentes cabría admitir que de haber accedido al poder hubiese actuado de conformidad con el esquema marxista. Como censor en nombre de los principios, su tarea no resultaba nada fácil, ya que no disponía ni de las informaciones ni perspectivas, ni las mismas responsabilidades que asumía Stalin. Por otra parte, al seguir paso a paso a los stalinistas, Trotsky se había convertido en una verdadera sombra negra de los mismos. Mas los stalinistas tenían en todo momento la iniciativa histórica, negándose a formar un frente popular con los socialistas hasta 1933, levantando la bandera del antifascismo,

a cualquier precio, después de 1933 y firmando un pacto de no agresión con Hitler en 1939. En cuanto a las minúsculas sectas trotskystas que se denominaban a sí mismas «bolchevique-leninistas», «se puede comprobar, escribía Souvarine (12), que el grupo de Trotsky resume todas las taras de la ex-internacional comunista (*sic*): los mismos regímenes y luchas de clanes y bandas, los mismos procedimientos de promoción y eliminación, el mismo optimismo en los mandos, la misma admiración hacia la persona del jefe, el mismo psitacismo de los seguidores, el mismo sistema en el empleo de las consignas, las mismas insolencias (*sic*), el mismo nivel intelectual y moral». «Trotsky (13) publica una serie de panfletos y lanza en el vacío una serie de órdenes y consignas que nadie escucha ni lee en Rusia y de los que nadie se preocupa. A veces utiliza, de forma un poco ridícula, conceptos tales como el de bonapartismo para explicar la situación china, menos clara de lo que los propios trotskystas creen. Ni en China, ni en Alemania, ni en España, las consignas dictadas por Trotsky han conseguido cambiar el curso de los acontecimientos. Algunos jóvenes han encontrado la muerte, cosa que con un poco espíritu crítico y de comprensión podría haberse evitado».

En el momento en que el pacto Stalin-Hitler había provocado la crisis de los partidos comunistas (sabido es que el Komintern no había sido consultado sobre este brusco giro político), la ficción de la distinción perfecta entre la Unión Soviética y el comunismo volvía a presentarse con más fuerza. Stalin temía que Trotsky pudiera llegar aconvertirse en el polo de atracción de todos aquellos comunistas de buena fe que se

(12) Revista *La Critique sociale*, núm. 7, enero 1933, pp 52-55.
(13) Revista *La Critique sociale*, núm. 4, p. 183.

habían sentido profundamente desilusionados ante el giro de los acontecimientos y que supiera aprovecharse, contra el propio Stalin, de los sentimientos antifascistas, considerablemente extendidos por las propias consignas del stalinismo de la fase anterior. Es por esta causa por lo que Stalin dio orden a sus sicarios para que eliminaran a Trotsky, cosa que habría de ocurrir en Méjico en 1940.

La muerte de Trotsky, al hacerle salir de la insoluble contradicción en la que había permanecido encerrado durante toda su vida, iba a integrarle definitivamente en el mito. Es su figura la que sigue aún efectivamente vinculada a las representaciones míticas de la efervescencia, al punto de encuentro con el pensamiento de Marx, de la acción organizadora de Lenin y de los movimientos de masas del mes de octubre a los cuales se trataba de dirigir en el *buen sentido*. Ningún hombre encarna perfectamente un mito si se recuerda bien su historia real. Basta, pues, con que, en general, se le considere como un presunto o suficiente «cristal de mito», o también con que no haya otro candidato que reúna mejores condiciones que él. La ignorancia, el olvido y las leyes de la imaginación que presiden la formación de las leyendas se encargan de hacer el resto.

Tal es la reacción, o si se prefiere, la ilusión escatológica: la revolución ha sido traicionada, el período post-revolucionario reniega de la revolución, ya que este período no es otra cosa que el retorno, pura y simplemente, al estado de cosas anterior a la revolución o bien el anuncio de dicho retorno. La otra reacción, diametralmente opuesta a la ilusión escatológica, es la *ilusión escéptica*. En tanto que la ilusión escatológica caracteriza a los extremistas de la revolución, aquellos que niegan y rechazan la realidad por la sencilla ra-

zón de que en esta realidad que les circunda ya no reconocen al mito, la ilusión escéptica es lo característico del tipo contrario. Teniendo en cuenta que a una estratificación y a una diferenciación, las existentes con anterioridad al período de efervescencia revolucionaria, han sucedido una estratificación y una diferenciación nuevas, es decir, las posteriores a dicho período de efervescencia, el escéptico, ya se trate de un adversario inveterado de la revolución o de un revolucionario desengañado y desilusionado, considera que la revolución no ha cambiado nada, que las cosas siguen como estaban y que por tanto es completamente inútil. En su nombre se han cometido asesinatos masivos sin justificación de ninguna clase. Nada, pues, ha cambiado y todo sigue igual. Mientras que el defensor de la ilusión escatológica no sueña sino con una nueva era, con una suerte de palingenesia y cambia de calendario, el escéptico por el contrario, piensa que *Nihil novum sub sole.* Ahora bien, no por ello la ilusión escéptica es menos ilusión que la escatológica. Si en verdad existen una estratificación y una diferenciación sociales, tanto antes como después de la revolución, lo cierto es que ya no son las mismas. De la misma manera, existen, tanto antes como después del fenómeno revolucionario, unas clases poderosas y otras indigentes. Y tanto a los primeros —que ya no son los mismos— como a los segundos, en tanto que categoría social, pueden imbuírseles, después de la revolución, los mismos sentimientos que antes de la misma. Mas en tal caso, la identidad no residirá ya en el objeto sino en el sujeto. Son, en efecto, los mismos sentimientos, mas ya no se dirigen a las mismas personas. La circulación de las élites resulta un hecho a todas luces evidente.

Estas dos reacciones psicológicas opuestas, la ilusión escatológica y la ilusión escéptica, provienen del

41

hecho de que la sensibilidad en ambos casos, al primar sobre la inteligencia, altera la observación. Si se tienen en cuenta los sentimientos que el hombre escatológico vincula a los mitos, al no realizarse éstos, piensa que la revolución ha sido traicionada, y entonces cree que el período post-revolucionario no se distingue en nada del período pre-revolucionario al menos en cuanto a lo esencial que es la realización del mito. Si tal realización no se produce, entonces sucede que el orden posterior es el mismo que el orden anterior al fenómeno revolucionario. El escéptico opina lo mismo, si bien basa su idea en el motivo opuesto: su absoluta negativa a creer en los mitos del período de efervescencia revolucionaria hace que se sienta inclinado a pasar por alto, a no tener en cuenta las diferencias que pudieran existir entre el orden pre-revolucionario y el orden post-revolucionario. ¿Es que realmente no existen, tanto en un caso como en el otro, una estratificación y una diferenciación sociales? Las diferencias son bien poca cosa si se las compara con esta semejanza, en su opinión capital. Lo que le importa es que los hombres se entreguen a matanzas futiles y sin excusas. Se trata, pues, de dos reacciones *extremas*: la reacción normal media ante las revoluciones suele ser la de dejarse arrastrar por los acontecimientos y de cambiar de partido según la suerte o simplemente de sufrirlos.

Puede decirse que la realidad rechaza tanto la especie escatológica como la especie escéptica. Siempre ha habido élites, es decir, minorías selectas, tanto antes como después de la revolución, si bien es cierto que la composición de las mismas difiere en ambos casos, *antes* y *después* del fenómeno revolucionario. Estas élites, tanto en su formación como en su movimiento, obedecen siempre a unas normas sociológicas y políticas, aun cuando tales normas hayan cambiado a raíz

de la revolución. Los partidarios de la concepción escéptica se equivocan al pensar que existen diferencias radicales entre el antiguo régimen y el período postrevolucionario. Los que se aferran a la idea escatológica yerran al no tener en cuenta que las necesidades sociales no han sido abolidas, sino simplemente cambiadas y que la nueva sociedad tiene unas funciones análogas a las de la vieja, funciones que, en todo caso, se ejercen de manera comparable.

Existen, pues, tanto antes como después, una estratificación social, una diferenciación social, una circulación —cualquiera que sea su ritmo— de las élites y, *contrariamente a lo que creen los que defienden la concepción escatológica, esta diferenciación y esta estratificación no exigen para ser perfectamente comprendidas una transformación radical mental, un cambio en la categoría del pensamiento. La historia, al llegar una época revolucionaria, no pasa de lo sagrado a lo profano.* La historia es homogénea. Unos y otros, los defensores de las concepciones escatológicas y escépticas, demuestran una verdadera ceguera mental ante esta evidencia ya formulada anteriormente, evidencia que, por otra parte, no es repentina sino lenta, al par que irrefutable. *Los mitos revolucionarios presiden* una transformación del mundo que no saben asimilar. Mas se conservan las palabras y las significaciones de los mitos, lo que explica a la vez las maldiciones desesperadas de los escatólogos y los sarcasmos amargos, la ironía vindicadora de los escépticos. Para unos, la caída del hombre, que no está a la altura de sí mismo ni de las circunstancias; para otros, epidemia de crueldad, a la vez radical y pasajera, en los seres inconsecuentes. Las revoluciones dividen a los hombres metafísicamente, mucho más de lo que puedan dividirlos históricamente.

5

QUIEBRA DE LA OLIGARQUIA

Al principio de esta obra hemos señalado que la palabra revolución, aparte de los llamados sentidos «débiles» que nos presenta inevitablemente la historia de este género de palabras, tenía otras tres significaciones distintas entre sí, a saber:

I. La significación que suele tener en expresiones tales como las de la revolución agrícola, la revolución industrial: es decir, que implican un cambio en la condición material del hombre.

II. La significación que tiene en la «revolución cristiana», o sea, un cambio en la mentalidad humana.

III. La significación que tiene —como ya hemos tenido ocasión de comprobar— en las tres revoluciones anteriormente analizadas, la «revolución inglesa», la «revolución francesa» y la «revolución rusa».

La predicación marxista, que de modo constante e implacable, se ejerce sobre los hombres de nuestro tiempo, tiende a hacer que la palabra «revolución» se beneficie a la vez de los tres sentidos anteriormente mencionados, haciendo de la misma una especie de «crucigrama lingüístico», y en la práctica una suerte de ideograma inductor de *fuertes* intensidades afectivas. En otras palabras, que la revolución rusa vendría a ser una revolución que *abarcase los tres sentidos del vocablo analizados*: no se limitaría, pues, a llevar a cabo simples cambios políticos y sociales, sino que habría de significar a la vez una profunda transformación de la condición terrestre del hombre, como lo fuera la aparición de la agricultura, por ejemplo, y un cambio de mentalidad que es lo que supuso en realidad el advenimiento del cristianismo. En suma, se trata de

crear una «nueva era». Este condicionamiento del pensamiento se hace tanto más asequible por la facilidad que hay para pasar, sin prevenir que así se hace, de una significación de la misma palabra a otra distinta, o bien de hablar de cosas diferentes utilizando la misma palabra, con el fin de hacer creer que se habla de la misma cosa y así poder transmitir subrepticiamente valores afectivos de un punto de aplicación a otro distinto. El empleo constante de tales procedimientos resulta algo indispensable para la vida de las ideologías, para la existencia de los mitos modernos. En este sentido puede afirmarse que nacen de las «impurezas» del pensamiento y de las confusiones inherentes a la expresión del mismo a través del lenguaje. Estos mitos y estas ideologías no podrían prosperar ni circular si no se hallara generalizada, merced a una adecuada enseñanza, la práctica de lo que solemos llamar el análisis filológico de las ideas, controlado por el análisis ideal de las palabras que vienen a ser su prueba final.

La práctica sistemática y provechosa de esta confusión de ideas, bien por la identidad falaz, bien por la distinción abusiva de las palabras, debe relacionarse estrechamente con un rasgo que es común a las tres revoluciones anteriormente analizadas. En la fase de efervescencia hacen su aparición los mitos escatológicos que contienen unas reivindicaciones absolutas: la reivindicación del milenio igualitario en el seno de algunas sectas no conformistas, del reparto de los bienes terrenales entre los discípulos de Lilburne, de Overton o de Winstanley, en la revolución inglesa. Por otra parte, en la Revolución francesa contemplamos las reivindicaciones igualitarias que se expresan en términos triviales en el «sans-culottisme» (los descamisados) —tanto en Marat como en los enragés, Varlet y Roux, los hebertistas y el «Padre Duchesne»—; estas

43

reivindicaciones aparecen igualmente en Saint-Just, formuladas en su estilo «fogoso y frío a la vez». La piedra de toque es la virtud: los bienes de los bribones y desaprensivos, de los ex-nobles, de los ricos, deben ser distribuidos entre los «descamisados más necesitados». La República (ya Saint-Just sienta este principio en su discurso del 8 Ventoso) (14), no podrá hallarse sólidamente establecida a menos que desde el primer momento aparezca dotada de las necesarias instituciones civiles que actúen en debida forma para depurar las costumbres de los ciudadanos y para hacerles naturalmente virtuosos...». Un Estado en el que faltaran tales instituciones, no sería otra cosa que una república totalmente ilusoria». Mathiez (15) resume de manera perfectamente clara el pensamiento de Saint-Just a este respecto: «Hasta el momento en que hayan sido creadas las Instituciones civiles, cuyo plan será trazado por el *propio Saint-Just*, y se haya *conseguido* extirpar el egoísmo de los corazones de los ciudadanos, el terror deberá ser mantenido hasta lograr que los bienes de los conspiradores sean repartidos entre los desheredados de la fortuna, entre los malaventurados, que se convertirán así en los poderosos de la tierra».

En la revolución rusa, los socialistas-revolucionarios que no eran marxistas, preconizaban el reparto y distribución de las tierras entre los campesinos. Los bolcheviques *no pudieron conseguirlo sino adoptando* su programa y añadiéndole la consigna de la paz, lo cual suponía una reivindicación de igualdad y fraternidad. Mas había que atender a los problemas más apremiantes de la hora y en la farmacopea marxista podía encontrarse ya un producto para alimentar las

(14) A. Mathiez: *Révolution Française*. París, 1945, tomo III, página 144.
(15) *Ibid.*

pasiones. Lenin, exiliado en Finlandia entre los actos de abril y el golpe de Octubre, escribe su conocida obra «*El Estado y la Revolución*», en la que evoca el *Programa de Gotha*, escrito por Marx en 1875.

«En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la humillante subordinación de los individuos a la división del trabajo, y con ella el antagonismo existente entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, cuando el trabajo sea no sólo un medio indispensable para poder sobrevivir sino que se convierta en la primera necesidad de la propia existencia, *cuando a la par que el desarrollo en todos los sentidos de los individuos, las fuerzas productoras vayan aumentando más y más, y cuando todas las fuentes de la riqueza colectiva broten con abundancia, entonces...*». Se trata de representaciones perfectamente comparables a las de los sectarios ingleses que invocaban el milenio igualitario, o sea el comunismo utópico, y a las de los Enragés, de los babuvistas y de algunos jacobinos extremistas. En los tres casos, las reivindicaciones tienen el mismo carácter: *van más allá de los hechos* y de cualquier tipo de previsión, verdadera o falsa, obtenida mediante el empleo de un método justificable.

Tales reivindicaciones se plantean un objetivo, y haciendo hincapié en el hecho religioso que excluye como sacrilegio la exigencia de la prueba, afirman que tal objetivo será alcanzado plenamente. Asimismo llegan a declarar que *los actos* «revolucionarios» observables no son *sino el comienzo* de este proceso, cuyo término aparece ya fijado por la fe y el dogma. En este sentido, el fin es distinto al principio. Partimos de hechos o actos que se parecen unos a otros, hemos de llegar, pues, a unos hechos que no tienen precedente alguno, al paso de un reino a otro, ya sea el adveni-

miento del reino de Dios sobre la tierra, tal como lo entienden algunos sectarios ingleses, o bien al advenimiento de una edad de oro trasplantada del pasado al futuro, y que viene a constituir el contenido latente de las reivindicaciones igualitarias de los extremistas sociales de la Revolución francesa. La revolución rusa no difiere de las dos anteriores —la inglesa y la francesa— sino en el hecho de haber plasmado en dogmas marxistas-leninistas las representaciones míticas extremistas del período de efervescencia revolucionaria, es decir, en dogmas oficiales a los que se atribuye por consiguiente la empresa de la conquista mundial y total (tanto de las «almas» como de los «cuerpos»), y que de ella ha surgido una institución, el Komintern, que sobrevive en nuestros días bajo la forma no institucional del comunismo internacional. Los mitos escatológicos han sido plasmados en dogmas marxistas-leninistas que forman parte del credo de los religionarios. Estos mitos son independientes de los métodos de acción, representan una constante llamada a la unificación y es precisamente por ello por lo que subsisten en razón de su valor unificador. Tales mitos tienen, por supuesto, mucho menos influencia y ejercen una atracción mucho menor que la que representa la palabra comunismo: la organización de la empresa de conquista (la estructura) y el funcionamiento de esta estructura (es preciso que no se detenga, *puesto que si así lo hiciera,* en nuestra época, que no es precisamente ni la de Marx ni la de Lenin, *resultaría extraordinariamente difícil volver a ponerla en marcha*).

Mas este rasgo —las reivindicaciones escatológicas contrastan con los resultados de hecho perceptibles en la tercera fase— no es sino uno de los rasgos comunes a las tres revoluciones ya analizadas. Otro de ellos es el que hace referencia a la primera fase: decadencia y

4

falta de autoridad en los poderes públicos. Esta autoridad, cuyo centro lo constituye la monarquía en los tres casos, se nos aparece en todos ellos como paralizada en virtud de contradicciones internas. En el momento en que la crisis a la que los historiadores llaman en los tres casos «revolución», sigue un curso ya irreversible hasta alcanzar el punto límite de retorno, es decir aquel desde el cual ya no es posible retroceder, el problema que se planteaba, tal como el historiador objetivo lo ve, hubiera sido el de llevar a cabo profundas reformas de estructura, o sea, seguir el principio de Bacon: «Controlar la naturaleza conociendo y obedeciendo sus leyes». En los hechos históricos a que estamos haciendo referencia, esto hubiera significado para cada uno de los tres soberanos el cambiar de punto de apoyo social, actuando en contra de la voluntad manifiesta de aquellas fuerzas que tradicionalmente les apoyaban. Los Estuardos escoceses y absolutistas, debieran haber aceptado las reivindicaciones sociales, económicas y políticas que le planteaba la *gentry* inglesa. No se daban cuenta de que la nueva dinastía que ellos mismos encarnaban (la de los Estuardos) era menos popular y representativa que la vieja, la de los Tudor, cuya política interior ha podido ser calificada por un historiador como *parliament-loving despotism*. Enrique VIII había concedido una nueva y gran importancia al parlamento por la sencilla razón de que llegado el caso de un conflicto con el Papado que pudiera dar lugar a la secesión e incluso a secularizaciones, tenía necesidad de verse apoyado por sus fieles y de poder demostrarlo. Ya más de dos siglos antes, Felipe el Hermoso en Francia había procedido de manera singular cuando, deseoso de oponer al Papa Bonifacio VIII una categórica desestimación de su demanda, llegó a convocar varias veces los Estados generales.

Enrique VIII tuvo necesidad del apoyo del Parlamento para poder consumar el cisma anglicano, otorgándole un valor y una importancia políticos que hasta entonces no había tenido. Al extinguirse la dinastía de los Tudor con la muerte de la reina Isabel, hija de Enrique VIII y Ana Bolena, los Estuardos escoceses, que iban a iniciar la nueva dinastía con Jacobo I, hijo de María Estuardo y de Darnley, se encontraban, en la época que señala el nacimiento definitivo de la personalidad nacional en Europa, menos nacionalistas que el Parlamento de Inglaterra. La prerrogativa real, que no había sido discutida ni puesta en tela de juicio con los Tudor, iba a adquirir una nueva significación con el primer Estuardo quien, a la muerte de Isabel iba a unir a Escocia e Inglaterra. Orgulloso Jacobo I de su dignidad real (sólo a Dios agradecía y sólo ante él se sentía responsable) prescindió de los derechos del pueblo y del Parlamento y no sintió necesidad alguna de naturalizarse. El ideal de Jacobo hubiese sido el gobernar sin el Parlamento, pero la falta de dinero, que le acosaba incesantemente, le obligó a acudir a él para obtener los subsidios necesarios. Y como las opiniones del rey, tanto en materias políticas como religiosas, eran completamente diferentes de las del Parlamento y éste estaba celoso de sus derechos y se mantenía fiel a la divisa *«ninguna concesión de subsidios sin una represión de los abusos»*, y finalmente, como Jacobo no supo ganarse a los diputados a los que aburría con sus largas disertaciones acerca de sus prerrogativas reales, de ahí que se hallase en una continua querella con ellos. En los casos en que se planteaba un conflicto entre el rey y el Parlamento, la posición de este último era más popular que la del soberano. El Parlamento se atrinchera tras la costumbre, el *Common Law*, los precedentes, y su deseo es que nada cambie. Ahora bien,

el rey no puede hacer uso de su prerrogativa de rey de derecho divino *a menos que disponga de los recursos* necesarios para llevar a cabo la política exterior que necesita un agran potencia. No puede admitir que haya obstáculos y dificultades en lo que se refiere a los dos métodos cardinales de la política dinástica en esta época: 1.° Contar con ejércitos propios a los que pudiera utilizar a su antojo. 2.° Poder contratar alianzas con las potencias extranjeras sin preocuparse lo más mínimo del Parlamento y del pueblo inglés.

Caído en desgracia el Conde de Somerset, favorito del rey, le sucedió en el cargo el inglés Villiers, quièn recibió el título de Duque de Buckingham, el cual llegó a tener una gran influencia en los asuntos del Estado y apoyó a Jacobo en sus planes de política exterior y especialmente en cuanto al propósito de concertar una alianza con España, a la cual se oponía el Parlamento. Sin embargo, Jacobo no renunció a su deseo de obtener la mano de una infanta española para su hijo Carlos (el príncipe de Gales, Baby Charles), quien se dirigió de incógnito a España en compañía de Buckingham para gestionar personalmente el asunto, si bien se vio defraudado en sus esperanzas al recibir una rotunda negativa. Como consecuencia de todo ello, el rey se decidió a cambiar su política exterior: su hijo Carlos se prometió con la hija de Enrique IV —el primer monarca Borbón— hermana de Luis XIII, Enriqueta María de Francia. Este matrimonio con una princesa católica no fue muy bien visto por el partido de los puritanos, que a la sazón gozaba de un gran predicamento entre el pueblo y el Parlamento.

A consecuencia de este casamiento se deja sentir fuertemente la influencia francesa a través de la lección de Richelieu, quien sigue una política de centrali-

zación (impuestos permanentes, ejército permanente), lección de papismo, de autoritarismo monárquico y romano. La nueva reina, Enriqueta María, se rodea bien pronto de personalidades francesas de su confianza, lo cual despierta las consiguientes sospechas y envidias entre los ingleses. Por otra parte, encarna perfectamente el arquetipo de la extranjera. La austríaca en París, la francesa en Londres y la alemana en San Petersburgo hacen que el sentimiento nacional soporte a disgusto esta costumbre dinástica.

Descontento el Parlamento por la política de Jacobo, le concedió tan sólo la suma de 140.000 libras para la guerra contra España, en tanto que otros impuestos vitalicios que hasta entonces se adjudicaban al soberano, a él sólo le fueron concedidos por un año. Así, pues, al verse obligado el rey a vivir de los ingresos propios del dominio real en unos momentos en los que el valor de la moneda era cada vez menor, el soberano intentó, bien ampliar los viejos impuestos, o bien crear otros nuevos, en una época precisamente en la que se deja sentir una fuerte baja de la producción y del comercio y por tanto de la capacidad económica de los contribuyentes, que no pueden hacer frente al pago de los impuestos (16). Las dificultades de las clases acomodadas inglesas para consentir nuevos sacrificios no son, en absoluto, fingidas. El rey Estuardo, al intentar llevar a cabo una política de monopolios de la Corona, pone obstáculos al enriquecimiento de los comerciantes y negociantes ingleses y, lo que es peor, tal política, del todo desafortunada, sólo sirve para enriquecer a los favoritos del rey. Este necesita, o bien presionar al parlamento para que consienta en

(16) Hugh Trevor Ropper: *The Social Origins of the Great Rebellion.* History to-day. Londres, junio, 1955, p. 376.

aceptar nuevos impuestos, o bien hacer caso omiso del mismo e imponerlos él sin contar para nada con el Parlamento. Tal fue el caso del impopular *ship-money* (impuesto en favor de la flota) que no tenía de legal mas que su apariencia. Carlos intenta los dos métodos y el Parlamento se opone a la creación de nuevos impuestos, por lo que consigue una gran popularidad. Ante tal estado de cosas al rey no le queda otro remedio que disolver el Parlamento, cosa que así hace en efecto. Carlos gobierna sin el Parlamento, mas las circunstancias le obligan a convocar otro nuevo, que había pedido la destitución de Buskingham, y que ha de correr la misma suerte que el primero. El Estuardo escocés no acierta a comprender que debe naturalizarse, so pena de exponerse a peores riesgos, y buscar por todos los medios el apoyo del pueblo inglés. No existe, como en los casos de Luis XVI y de Nicolás II, ni diálogo ni comunicación entre el rey y su pueblo y el soberano lo único que hace es soslayar del mejor modo posible los obstáculos que va encontrando. El Parlamento tenía un jefe, Wentworth, el rey le concede el título de lord Strafford y le ordena que someta al Parlamento. Es este el primero de los actos en cuya virtud, al eludir el problema, intenta alcanzar el objetivo que se ha propuesto mediante el empleo de la astucia. Wentworth podría llegar a convertirse en su Richelieu.

El objetivo de Wentworth es el del soberano: monarquía absoluta y soberanía absoluta de la Iglesia. Strafford en Irlanda se convierte en una especie de caudillo militar, dispuesto a emular a Richelieu y a reducir por la fuerza a los «500 *indisciplinados squires*» (17) «que no están capacitados para gobernar un

(17) TREVELYAN: *England under the Stuarts*, 1603-1714. Londres, edición de 1941, pp. 188-190.

reino». Ahora bien, el rey va a permitir al Parlamento el utilizar una prerrogativa que le es común con el rey, la del *Bill of attainder* (confiscación de los bienes y pérdida de los derechos civiles como consecuencia de una condena a muerte), y que consiste en realidad en que por un solo voto pueda juzgarse y condenarse a una persona siempre que exista una cierta pluralidad en el acuerdo. Basta para ello con que el rey, los lores y el parlamento se muestren conformes, que es lo que sucedió precisamente en el caso de Strafford. A la vista de las dificultades, el rey se vio en la necesidad de convocar las Cámaras: «The Long Parliament —1640-1653—», cosa que debía serle fatal, ya que una abrumadora parte del mismo, cuyo jefe era Juan Pyn, era totalmente hostil a la política real. Al temer el rey que en Londres llegaran a producirse motines y levantamientos, ya que el personal de la City hacía causa común con el parlamento, entregó a éste a su fiel amigo y consejero Strafford, el cual fue ajusticiado en el mes de mayo de 1641, traición y error que habría de pagar caro y de los que se arrepentiría —demasiado tarde— al pie del cadalso. Otros partidarios del rey se vieron obligados a huir al extranjero; la Cámara Estrellada y la Alta Comisión fueron abolidas y el «ship-money» declarado ilegal (se trataba de un antiguo impuesto que se remontaba a la época de las invasiones de los daneses y en cuya virtud los habitantes de las ciudades de la costa venían obligados a equipar buques para la defensa de la patria. El rey exigió estos buques o, preferentemente, una suma determinada de dinero en lugar de su equipo, haciendo extensiva tal medida a los condados del interior. La traición del rey respecto a su fiel consejero Strafford constituirá una lección de permanente recuerdo entre los partidarios de la oposición a los que el propio rey intentará sobornar y

corromper. Para muchos, el rey no era sino un traidor y enemigo de su pueblo, en tanto que en su propio concepto no hacía sino colocar el principio de la realeza sobre las personas. El soberano continúa mientras tanto utilizando toda clase de artimañas para conseguir sus propósitos, acabando con la poca fe que algunos pudieran tener en él, incitando a la reflexión a aquellos otros que, incluso en el seno de la nobleza, continúan siendo partidarios de la prerrogativa real. Lo que generalmente se conoce con el nombre de las artimañas o bellaquerías del rey, no es, desde el punto de vista legitimista, sino la decisión adoptada por el propio rey de no tener en cuenta para nada las razones del adversario y contemplar la situación únicamente bajo el ángulo estratégico y táctico. Esta conducta, por parte de un hombre que no se hallaba especialmente cualificado en estas materias, le hace pasar ante la historia como una persona sin escrúpulos, moralmente corrompido y versátil, poco digno de confianza y muy poco inglés, aparte de hallarse sometido a la influencia de su esposa, extranjera y papista por añadidura.

Luis XVI hubo de suprimir los privilegios fiscales y financieros de los dos primeros órdenes de la nación —el clero y la nobleza—, ya que no eran otra cosa que reminiscencias de la época feudal, introduciendo en el presupuesto de gastos del Estado aquellos principios de contabilidad que ya prevalecían en las empresas «capitalistas». Las pretensiones de los parlamentos franceses carecían de base legal, mientras que la uniformización fiscal y administrativa, así como la supresión de las aduanas interiores se consideraban como estrictamente necesarias, lo que hubiera significado el conseguir instaurar una igualdad efectiva ante la ley. En el caso francés cabe señalar una particularidad sumamente significativa: Si Luis XVI se hubiese situado

al frente del sector industrial y comerciante del tercer estado no hubiera hecho otra cosa que seguir una tradición iniciada ya por sus antepasados. En efecto, los reyes de Francia, desde Felipe Augusto, se habían apoyado siempre en las comunas o municipios y los legistas frente a los señores feudales, habiendo llevado una guerra sin cuartel, desde los últimos Valois hasta Luis XIV, contra la nobleza, habían resistido igualmente a las usurpaciones y excesos de poder de los parlamentos, que no actuaban sino por delegación de la autoridad real. A dichos reyes se debió la centralización que hizo posible la unidad de Francia. En este caso, la geopolítica (hay que tener en cuenta que las fronteras abiertas del país dejan a Francia desguarnecida en todos sus flancos, mientras que la insularidad protege a Inglaterra) imponía necesariamente la creación de unos ejércitos permanentes, al par que un sistema de impuestos asimismo permanentes. Es un hecho comprobable en todos los casos que el «inicio» de la revolución se debe casi siempre a una carencia del sistema existente. En este sentido, Aristóteles estaba en lo cierto al afirmar que si se llevase en todo momento una buena política de gobierno, mediante las oportunas y constantes correcciones, entonces no habría nunca revoluciones. Es por ello por lo que su célebre tratado de Política contiene todo un catálogo (abstracto) de recetas de terapéutica política aplicables a las principales enfermedades y defectos de las ciudades-estados griegas. En el caso de Luis XVI, la carencia se revela en esta contradicción interna: el rey está íntimamente ligado a los privilegiados y al atraer hacia la corte a la nobleza, lo que realmente perseguía era ir minando poco a poco los fundamentos territoriales del antiguo poder feudal, y el deseo de ir desarraigando a los nobles de sus feudos. Ahora bien, al

hacer esto había vinculado al rey la nobleza de la corte y al mismo tiempo se había ligado a ella, creando así un nuevo sistema de relaciones. Con la fuerte y dominante personalidad de Luis XIV, era la nobleza la que se sentía ciertamente ligada al rey. Después de él tal vínculo se mueve en los dos sentidos. Bajo Luis XV, los clanes políticos de la nobleza, cuyo objetivo principal lo constituyen los Ministerios, procuran atraer a su juego a las favoritas, al par que intrigan con los parlamentos. Bajo la regencia de Felipe de Orleans, la alta nobleza había fracasado en su empeño de querer gobernar el reino por medio de los Consejos. Más tarde, en tiempos de Luis XV, el poder era una pieza sumamente codiciada por los distintos clanes de la corte, en tanto que el plan del propio rey (reforma del canciller Maupeou) tendente a extinguir los focos de sedición que se centraban especialmente en los parlamentos, fracasó por completo.

Cuando Luis XVI llegó al trono se encontró en su herencia la reforma del reino pendiente de realización. Teóricamente al menos, podía volver a iniciarse el método de Luis XIV, si bien ello exigía el poder contar con una personalidad excepcionalmente fuerte. La circulación de las élites por el sistema de ennoblecimiento había fracasado por completo una vez que el mismo se había convertido para la monarquía en un simple expediente fiscal como el de la lotería, y la nobleza real, la antigua nobleza, se había encerrado en su propio y estrecho círculo. Los títulos de nobleza se habían devaluado de tal modo que su posesión no inspiraba ilusión alguna. De hecho, el sistema de ennoblecimiento por lo sservicios prestados al país, había ido cayendo en desuso poco a poco. El rey usaba de este privilegio a su antojo, que nada tenía que ver con los verdaderos servicios rendidos a la nación. Para resolver «su» pro-

49

blema, Luis XVI hubiera tenido que desprenderse de su ambiente y de los personajes que le rodeaban, llegando a constituir lo que hoy en día llamamos un *brain trust* (Trust de los cerebros), a cubierto de los golpes e intrigas de los privilegiados, mandar redactar un programa de reformas y llevarlas a cabo de una manera progresiva, vinculando a esta tarea, con los riesgos y la responsabilidad consiguientes, a una representación nacional verdaderamente representativa. La empresa era doblemente ardua: se trataba en primer lugar, para el rey, de reconquistar el poder de Luis XIV, atacando de frente los intereses de sus inmediatos servidores, de los soportes «naturales» de la monarquía: los órdenes privilegiados, la Corte en una palabra.

Hubiera sido preciso, en teoría, la implantación de una dictadura real que, al suspender las costumbres y privilegios, se apoyase en una fuerza susceptible de hacerse respetar y de proporcionarle los medios necesarios para actuar debidamente: una administración centralizada, un poderoso ejército que no se viese debilitado por la exigencia de los cuatro cuarteles de nobleza para los oficiales y la creación en el país de una especie de partido real. Esta solución fue prevista al menos por un hombre importante: Mirabeau. Sus consejos no fueron tenidos en consideración por la sencilla razón de que se le pagaban, haciéndolo así para neutralizar su influencia mas no para utilizarlos de una manera positiva.

Al igual que Carlos I, Luis XVI se siente plenamente imbuido de su misión de rey; es el puesto que Dios le ha asignado y aceptará antes el martirio que renunciar a tan alta y sagrada misión. De la misma manera que Carlos I antes y que Nicolás II después, no entra para nada en las razones que puedan asistir a los demás y

es por eso por lo que no comprende o no quiere comprender nada. Intenta, pues, salvar a toda costa lo que para él es realmente esencial, acudiendo a subterfugios, cediendo en algunos puntos en los que sabe perfectamente que no va a hacer lo que ha prometido y anulando aquello que anteriormente ha concedido. Cualesquiera que sean las partes respectivas de la debilidad o de la duplicidad, no sabe inspirar confianza alguna, ni a sus partidarios, ni a los que pudieran llegar a serlo, si le conocieran y supieran de sus verdaderas intenciones. (Los realistas de las conspiraciones y de las insurrecciones, un Charette, un Luis de Frotté, un Bourmont, un Cadoudal, son provincianos que no conocen a los príncipes. Hay en ellos una especie de persistente rebeldía unida a un cierto espíritu sentimental: son los *fieles*). En cuanto al rey, si maniobra, tal práctica no significa que sea intelectualmente «apto para llevar a cabo ciertas combinaciones». Su fe en la realeza tal cual es, es absoluta: coquetea con sus adversarios, mas jamás entra en su personaje de rey constitucional. Ahora bien, nunca hubiera podido llegar a constituir un partido realista a menos que llevase a su seno a los reformadores, cosa que no podría hacer sin comprender su posición y sus opiniones. «Antes morir, decía la reina María Antonieta, que permitir ser salvados por M. de La Fayette y los constitucionales. «Burlados y desengañados los fayettistas y los constitucionales, el rey siguió siendo el rey de la Corte. A su advenimiento había promulgado (o había dejado promulgar) la reforma militar de 1781, en la que se disponía que, en lo sucesivo para ser oficial, se debía pasar la prueba de los cuatro cuarteles de nobleza. Esto significaba el cortar de raíz la circulación de las *élites dentro del ejército*: desde siempre habían existido gentilhombres de fortuna, soldados que ha-

bían conquistado la nobleza a punta de espada, y el mismo servicio militar constituía el origen de la nobleza. Esta medida iba a hacer que se alzasen contra el sistema todas aquellas personas que, a pesar de sus indudables méritos y de su reconocida inteligencia, si la ley se llegaba a aplicar, no podrían ocupar sino los grados más inferiores. Por otra parte, Luis XVI permite que no se lleve a cabo la última tentativa de reforma de los parlamentos: la de Lamoignon. La contabilidad del Estado continuaba siendo un auténtico desafío contra toda razón (en *este rico país, el Estado* no evita la quiebra financiera completa sino amontonando expediente sobre expediente). El problema de los recursos no puede ser eludido en modo alguno. El parlamento de París se niega en redondo a registrar y tomar en cuenta los edictos en cuya virtud la monarquía pretende procurarse nuevos recursos, *y es por ello por lo que en sus declaraciones* apela a los Estados Generales. El procedimiento en cuestión no había sido utilizado desde 1614, y como se votaba por orden, en caso de llegarse a recurrir a ello, la última palabra correspondía a los privilegiados. Para terminar con la oposición de los parlamentos y la oposición eventual de los Estados Generales, en los que los privilegiados deberían conseguir sus propósitos, los ministros de Luis XVI intentan conseguir los recursos y empréstitos que les son necesarios para la celebración de las «Asambleas de notables», cuya convocatoria la harían ellos mismos. Este proyecto comportaba dos alternativas: sería necesario que los notables fuesen elegidos de tal forma que aceptasen los proyectos reales y, por otra parte, que al hacerlo así, tuviesen la suficiente autoridad para imponer sus decisiones. Los ministros de Luis XVI perdieron la partida en los dos terrenos de juego: los nota-

bles que ellos mismos habían convocado no se mostraron nada dóciles, ni dispuestos a seguir las instrucciones que se les daban, al par que se vieron bien *pronto totalmente desacreditados. Así, pues, comenzaron* a hacer su aparición los panfletos y se planteaba el grave problema de saber cómo enfrentarse con la opinión pública, la cual había llegado a convertirse en un poder de nuevo cuño, tanto menos controlada cuanto menos responsable, mas no por ello menos peligrosa.

Por parte de la Corte, se procede de manera empírica. Al fracasar el régimen de la censura se ordenó la edición de panfletos con el fin de contrarrestar la acción de los publicados por la oposición, lo que no hizo sino enardecer aún más la polémica, haciendo que aumentasen peligrosamente la agitación y el desorden. Por otra parte, las disensiones dinásticas iban a hacer aún más difícil la situación. Los hermanos del rey, Provence y Artois, su primo Orleans, contaban con sus propios panfletarios o folletistas, así como el parlamento tenía también los suyos. En una Francia poblada y rica, donde su Ejército disponía de la más moderna y potente artillería de Europa, y que habían batido a los ingleses en el mar, por vez primera desde un siglo (Bailli de Suffren), la autoridad parecía zozobrar sin que existiesen verdaderas razones para ello, ya que la situación del país no era ciertamente angustiosa (a pesar de algunas dificultades pasajeras, debidas principalmente al tratado de comercio celebrado con Inglaterra y de la agravación de los efectos de las malas cosechas por un sistema de distribución injusto que dejaba las manos libres a los especuladores, entre los que se encontraban a veces gentes muy poderosas). Es entonces cuando comienza a perfilarse una configuración de los acontecimientos que es característico de las revoluciones y que

hace que el Poder, en trance ya de convertrse en el «antiguo régimen», aparezca como escindido por una contradicción interna, anulado por un círculo vicioso. Para «tratar» adecuadamente el caudal necesario de «informaciones», para traducir la situación en problemas y decidirse a resolverlos, en suma, para dominar la coyuntura, hubiera sido preciso que la oligarquía que disfrutaba del poder (en este caso el *sistema*, cuya figura central era el propio rey), se hallase dotada de determinadas cualidades específicas y que el sistema, en su cabeza visible, llegase a comprender la realidad de la situación, la eficacia en la administración de las soluciones encontradas a partir de este exacto conocimiento de la situación.

Ahora bien, es indudable que si este espíritu de comprensión y estas cualidades exigidas a sus miembros más representativos se hubieran dado en la oligarquía dueña del poder, la situación revolucionaria no se habría producido en absoluto. En el caso de la Revolución francesa no existe realmente una situación objetiva de deterioro, no existe mas que una mala administración, una cierta ceguera en las altas esferas del sistema, que no aciertan a comprender la gravedad de la situación. Mas tal situación y tal falta de previsión no impedían que Francia, objetivamente, se hallase en buena posición: acababa de batir a las tropas inglesas en la guerra de la Independencia americana, el país era, relativamente, el más poblado de Europa, y su ejército el mejor o uno de los mejores armados. *La imprevisión y la ceguera saltan a la vista y es lo que abre el camino a la revolución.*

En el caso ruso se hacía necesaria una transformación total del Estado y de la sociedad, necesidad objetivada por los resultados de la guerra ruso-japonesa. La acción reformadora o correctora del Poder; a todas

luces insuficiente, no había sido sin embargo nula: las fuertes inversiones extranjeras habían determinado un comienzo de rápida industrialización. La cuestión agraria se planteaba sobre todo por la insuficiencia de los rendimientos. Las reformas de Stolypine, que tendían a generalizar la pequeña propiedad rural, habían convertido en propietarios de la tierra a cinco millones de campesinos. La guerra iba a poner fin a este «proceso en vías de aceleración» (18). En 1917 es precisamente en las regiones en las cuales no ha llegado a aplicarse la política reformista de Stolypine, donde se producen los primeros «desórdenes revolucionarios agrarios» (19). Ahora bien, estas reformas no eran sino el inicio de otras más amplias y de mucho mayor envergadura: una adecuada política de enseñanza agrícola, así como la práctica sistemática del uso de abonos por parte de los campesinos eran problemas pendientes que reclamaban una urgente solución. En este aspecto, Nicolás II no parece haber estado a la misma altura que sus dos predecesores. La Corte se aleja cada vez más del pueblo. Las particularidades de este ambiente (el favor del que disfruta Rasputín, su innegable influencia, el cual llega a intervenir en los nombramientos ministeriales), hacen que el propio zar se sienta cada vez más separado de la nobleza, cuyas cabezas más representativas se reúnen en secreto para examinar la gravedad de la situación.

---

(18) MARC FERRO: *La Révolution de 1917*, París, 1967, tomo I. El autor, a quien el hecho de ser comunista no impide el ser historiador —por lo que hay que felicitarle—, se refiere a la obra no traducida del ruso, de A. Morohovec, sobre *Les Programmes agraires des partis russes en 1917*. Leningrado, 1929, y al folleto de P. Maslov, especialistas agrarios de los mencheviques.

(19) *Ibid.*, p. 196. Aquí el autor se refiere a los *Documents de la Grande Révolution d'Octobre*, publicados en ruso, en Moscú, en 1927.

La abdicación del propio zar llega a parecer necesaria. Mas se les plantea un arduo problema; abdicación, sí, pero (¿en favor de quién, y de qué?). Para colmo de males, el zar se deja imponer una guerra que el sistema no puede sostener en modo alguno, ya que no dispone de los medios necesarios para ni siquiera movilizar las tropas de que dispone. No solamente no existen tales medios, sino que ni siquiera han sido objeto de estudios previos. Inquieto, el zar Nicolás II había telegrafiado al Káiser —demasiado tarde ya—, con el fin de pedirle someta al Tribunal Internacional de La Haya la diferencia austro-servia. Ni el antagonismo austro-ruso (e incluso austro-alemán a raíz del ferrocarril de Bagdad), en los Balcanes y el Oriente Medio, eran motivos para que la guerra resultase ciertamente inevitable para Rusia, así como tampoco la alianza franco-rusa. La acción de los revolucionarios no había sido decisiva sino en los últimos momentos, como consecuencia de los desastres militares sufridos por el ejército ruso. La emancipación de los servios había seguido a la derrota en la guerra de Crimea. La revolución de 1905 había sido la consecuencia lógica de la victoria japonesa. Las posibilidades de éxito de la revolución en Rusia dependían de que el sistema, en el estado en que se hallaba, aceptase el dejarse arrastrar a una guerra. Cosa que así hizo en realidad.

El partido Narodnaia Volia (la Voluntad del Pueblo) y la Organización de Combate del partido socialista revolucionario habían podido condenar a muerte y derribar a dos zares y a un cierto número de grandes personajes. El pueblo, ni se había movido ni se había sublevado; un nuevo zar había seguido al anterior, y un ministro a otro. La Organización de Combate, cometía asesinatos sin cuento y multiplicaba los atentados. Mas todo resultaba inútil, ya que se hallaba total-

mente separada de las masas y del partido. En cuanto a las otras variantes, «marxistas» bolcheviques y mencheviques, su acción agitadora era sumamente limitada y en el exilio constituían unas sectas realmente insignificantes, a las que pudiera calificarse de ridículas. No había, pues, peligro marxista ni peligro bolchevique para el régimen zarista. El verdadero peligro, el enemigo número uno del mismo no era otro que el desfondamiento *previo* del régimen. El zarismo, aún dominado por su propia inercia, no tenía enfrente a unos enemigos lo suficientemente fuertes para derribarle. La policía, con sus métodos de provocación, se bastaba por sí sola para reducir considerablemente los inconvenientes propios de la existencia de revolucionarios profesionales. Era la época de Azev, el más ilustre de los agentes secretos y del presidente del grupo parlamentario bolchevique, Roman Malinowsky, protegido siempre por Lenin y también a sueldo de la Okhrana. La fecha más decisiva en cuanto a la caída del régimen fue precisamente la de la declaración de guerra. *La movilización y los esfuerzos desplegados para poner en pie de guerra al ejército, iban a exceder, con mucho, los medios con que el sistema contaba, poniendo de manifiesto su debilidad.* La segunda fecha decisiva fue la del *Prikaz* núm. 1. El Zar envía al presidente de la Duma, Rodzianko, un decreto de disolución. La falta y debilidad del poder hacen que no exista autoridad alguna. En San Petersburgo, mal abastecido, comienzan a producirse motines y levantamientos como consecuencia de la falta de alimentos, mientras que en las zonas residenciales de la ciudad la vida sigue su curso normal, apenas alterado por la gravedad de la situación (la ópera, los ballets, los teatros, etc., cuentan, como si nada ocurriera, con su clientela habitual). San Petersburgo aparece llena de soldados, unos pertenecen

a la guarnición de la ciudad, otros, en número cada vez mayor, se desmovilizan espontáneamente. Los mítines y las asambleas se reproducen por doquier, y seguidamente se constituye, de manera espontánea y siguiendo la tradición ya iniciada en 1905, el primer soviet de diputados, obreros y soldados. Mientras que los «liberales» y burgueses de la Duma estiman que es necesario que el zar abdique, posiblemente en favor de un miembro de su familia, a fin de que pueda mantenerse un mínimo de orden y estabilidad y que el régimen ruso pueda seguir subsistiendo, el mencionado soviet difunde ampliamente el célebre *Prikaz* núm. 1 (cuyo autor es un abogado de tendencias bolcheviques, N. D. Sokolov), y en cuya virtud el ejército elegirá por todo el país sus representantes. *«Las órdenes de la Comisión militar de la Duma del Estado (es decir, las órdenes del Estado), no deberán ser ejecutadas sino en el caso en que no sean contrarias a las órdenes y decisiones de los soviets, de los diputados, obreros y soldados»*. Esto significaba la sentencia de muerte, el golpe de gracia a la disciplina militar del ejército, sin que se procurasen los medios para crear un nuevo ejército. Así, pues, ante los ojos asombrados de los mujiks, transformados en soldados, la anarquía parecía haberse decretado desde lo alto, es decir, desde las altas esferas del poder, ya que el zar propiamente no existía. En los primeros momentos, el pueblo ruso no parece darse cuenta exacta de la situación. Ha desaparecido la autoridad zarista y el nuevo gobierno provisional, que con el apoyo al principio de la Duma va a formarse, aún no ha sido constituido.

La Administración zarista, a todas luces insuficiente y anticuada, contempla cómo la guerra va agotando sus resortes, que funcionan por todo el territorio de una manera irregular e imprevisible. Virtualmente,

sólo existe una fuerza: el ejército, y mientras éste se mantenga en su puesto y defienda el principio de la jerarquía, del orden, de la disciplina y de la organización en el seno del mismo, así como su estructura interna, entonces puede convertirse en el guardián y defensor del poder establecido, mantenedor del orden, llegando a ser el germen de un nuevo poder. Si el *Prikaz* núm. 1 es obedecido, entonces el ejército no contará con una sólida estructura, llegándose al caso de que el superior ha de verse obligado a comparecer ante su subordinado, el cual, como es lógico, no cuenta ni con los conocimientos, ni con las condiciones y medios indispensables para realizar una labor efectiva. Esto significa, ni más ni menos, que dar el golpe de gracia a la eficacia de las fuerzas armadas, eficacia que está basada precisamente en la obediencia rápida, casi fulminante, y que es absolutamente indispensable para la ejecución de lo que ha sido cuidadosamente concebido y ordenado. Los soldados están mal equipados y alimentados, su armamento se halla muy mal distribuido; la diferencia de trato entre soldados y oficiales parece realmente absurda ante la igualdad ante el peligro.

La desorganización, sin la cual el *Prikaz* en cuestión no hubiera sido ni siquiera concebible, había llegado a un grado tal que el mismo había sido profusamente distribuido entre las tropas por agitadores y propagandistas profesionales que actuaban por todas partes y como resultado de tal propaganda fue obedecido (paradójicamente, *la desobediencia fue obedecida*). El germen de la descomposición había sido sembrado en un ambiente sensiblemente receptivo. Este *Prikaz* tenía un contenido diverso, y resultaba a todas luces evidente que era del todo inimaginable el pensar ganar la guerra, e incluso perderla, combatiendo frente al

enemigo. Tan sólo quedaba una salida: la paz, la paz a cualquier precio y lo más rápidamente posible, plegándose incluso a las condiciones que impusiera el adversario. En realidad, desde el punto de vista del historiador desapasionado, alejado de los acontecimientos en cuestión y juzgándoles de una manera objetiva, el *Prikaz* era un verdadero test. Si es obedecido, el ejército se descompone. Ahora bien, el ejército es la única fuerza organizada, en cuyo seno —no hay que olvidar que Rusia está en guerra— pueda ser posible que el poder se mantenga en su puesto y, posiblemente, que se reconstruya; un *imperium* militar quizá hubiera podido salir airoso de la grave situación, salvando así la crisis que atravesaba el zarismo. Es evidente a todas luces, que una fuerza debidamente organizada está siempre en las mejores condiciones para imponer su dominio y su jefatura a aquellas otras fuerzas que no lo están. A partir del momento en que el *Prikaz* núm. 1 es obedecido, si la desorganización que ello supone no se detiene, al menos en alguna parte, entonces ya no puede contarse con un ejército fuerte y disciplinado, y los soldados y campesinos movilizados van convirtiéndose poco a poco en la materia prima de las agitaciones y de los agitadores revolucionarios. Mientras todos estos acontecimientos iban desarrollándose de manera ciertamente vertiginosa, Lenin, en Ginebra, acogía con asombro la noticia de que la «revolución había estallado en Rusia». La disgregación y desfondamiento de este ejército, en cuyo beneficio había sido consumada, sobre todo a partir de la declaración de guerra, la destrucción de las estructuras sociales, ya ampliamente desfasadas, del orden antiguo, habría de llevar forzosamente a una situación en la que los grupos de agitadores decididos podrían triunfar sobre sus adversarios, siempre que pudieran contar con el concurso de un

cierto número de militares armados, tanto en Petersburgo como en Moscú, y siempre que el resto se mostrase indeciso y tuviera otras miras (como por ejemplo, la de evitar ser enviados a los frentes de batalla, o la de tomar parte en el reparto de tierras). Está claro que ningún historiador objetivo negará o pondrá en duda los tres hechos siguientes: 1.º que la desorganización completa del sistema zarista se debió principalmente al hecho de la guerra. 2.º Que la guerra fue la ocasión propicia para que se crease una situación revolucionaria. 3.º Que el *Prikaz* núm. 1 manifiesta un hecho determinante: la disolución sociológica (o si se prefiere psicológica) del ejército, en beneficio de la cual, y especialmente a partir de la declaración de la guerra, el resto de las instituciones termina por disgregarse. Los militares y los individuos militarizados, aunque estuviesen armados, como pudo observarse en Rusia a partir de un determinado momento, no llegaron a constituir, en su conjunto, un verdadero ejército. Antes al contrario, no son otra cosa que el producto de la desintegración. A partir de ahí se va creando una situación de verdadera anarquía. Agitadores perfectamente adiestrados, constituidos en organizaciones revolucionarias, pueden llegar a reconstituir una fuerza que se convertirá en el embrión del nuevo poder, *siempre que actúen en el sentido que marca la corriente de la hora revolucionaria.* Lenin se alza con el triunfo por la sencilla razón de que se apropia de las principales consignas de los socialistas-revolucionarios: la paz y la tierra, en el momento en que estos objetivos parecen hallarse al alcance de la mano de los campesinos que han sido movilizados, debido principalmente al hecho de que el poder que deseaba la guerra y que en virtud del orden que él mismo hacía imperar mantenía el régimen de propiedad de la tierra, ha desaparecido.

55

Estas consignas han de tener una aplicación inmediata. De momento, el esquema marxista desaparece de la escena histórica. Mas, a diferencia de los socialistas-revolucionarios, expropiados de sus propias consignas, los bolcheviques contaban con un embrión y unos principios de organización, un mínimo de disciplina, en un ambiente donde la misma estaba totalmente ausente y un máximo de falta de escrúpulos en los medios «revolucionarios», imbuidos de romanticismo, de humanitarismo y de fraseología. En resumidas cuentas, los bolcheviques eran en aquellos momentos lo más parecido a un ejército formal. Es por ello por lo que el partido bolchevique fue el germen principal de la reconstitución del Poder y el Estado (de hecho, la restauración de un Estado) no constituyó sino una de las funciones del partido (la *revolución mundial* constituía, en principio, otra función que englobaba a la primera): así, pues, este «Estado» soviético no es sino el primer instrumento de la revolución mundial. Sin la declaración de guerra del zar a Alemania y el *Prikaz* núm. 1, dos hechos a los cuales Lenin y los bolcheviques fueron totalmente ajenos (ajenos incluso al segundo, debido a una iniciativa individual que, a buen seguro, hubiera suscitado numerosas y apasionadas discusiones en el seno de la secta si se hubiera deliberado sobre la misma), no se hubiera creado en Rusia una situación revolucionaria. Las reformas de Stolypine y el proceso de industrialización van modernizando el país poco a poco, las crisis políticas no son sino, en el peor de los casos, crisis constitucionales, y Lenin sigue siendo un autor de folletos y panfletos que no puede entenderse con nadie, incluso ni con sus propios correligionarios marxistas (Pléjanov, Martov, Trotsky), ni tampoco con sus discípulos.

Según Max Weber, es lícito y normal el que, para

comprender un acontecimiento histórico, se represente el mismo sin que en realidad haya tenido lugar. Es ésta una de las funciones científicas de la utopía: los modos, las formas irreales nos permiten ver la realidad. El empleo de semejante procedimiento nos demuestra que el acontecimiento más decisivo y determinante de la revolución rusa lo constituyó la declaración de guerra, ya que ésta provoca la caída del zarismo. El triunfo de un determinado sector de revolucionarios, el hecho mismo de que estos revolucionarios hayan constituido el embrión de un nuevo poder o de una renovación del poder, es comparable a la eclosión de una enfermedad —como por ejemplo, una colibacilosis—, por la sencilla razón de que un organismo, cuyas resistencias se han debilitado bruscamente, permite a una determinada especie microbiana, perfectamente tolerable por dicho organismo en su estado normal, proliferar de forma realmente desmesurada. La reputación de Lenin, su papel en la historia provienen simplemente de que, al mes poco más o menos de estallar la revolución, Lenin, en compañía de unos veinte bolcheviques —entre los que se hallaban Zinovier, Radek, Sokólnikov y Safarov— viajaba por territorio alemán hacia Suecia, con autorización del gobierno germano, en un vagón de ferrocarril, precintado y sin comunicación alguna con el exterior. El grupo en cuestión habría de llegar a San Petersburgo —Petrogrado— el 3 de abril de 1917. Lenin llegaba al escenario de la revolución en el momento preciso. Todas las frases y palabras que llenan los escritos de Lenin, así como el texto de sus intervenciones, en los distintos congresos en que tomó parte, apenas si hallaron eco alguno en la opinión pública y es probable que en nuestros días ni siquiera hubieran llegado a imprimirse de no haber mediado los dos hechos anteriormente mencionados: la declaración de

guerra del zar, y la publicación y propagación del *Prikaz* núm. 1, que vinieron a agravar y a consagrar, de modo irreversible, los enormes problemas que para un régimen atrasado venía a plantear una movilización militar cuya amplitud no tenía precedentes.

Nos hallamos, pues, en presencia de tres factores: los personajes, la situación, el momento. Si uno de ellos falta, entonces no hay acontecimiento, no se produce el *eventus*. En la mayoría de los casos siempre ha faltado uno de estos tres factores. Lenin, una vez en Rusia, ha revelado que poseía la cualidad de ser oportuno, es decir, de saber elegir el momento crítico, antes del cual es demasiado pronto, y después del mismo demasiado tarde. No puede afirmarse en absoluto que la vinculación de Lenin al esquema marxista le sirva demasiado en este caso, si bien otros esquemas intelectuales habrían sido compatibles con el mismo resultado, o quizá, la ausencia de todo esquema. Sin embargo, *la doctrina ha servido de vínculo* a la organización y ha respondido a un cierto número de condiciones (entre otras, la de alimentar y mantener las esperanzas que se consideraban necesarias para que pudiera llevarse a efecto el reclutamiento de nuevos adeptos). El caso ruso acusa, de una manera aún más fuerte y evidente que sus dos precedentes anteriores, lo que parece constituir *una ley de todas las revoluciones: que son posibles por la carencia de las autoridades y de la oligarquía que tienen en sus manos el poder.* Son, pues, consecutivas a dicha carencia y el orden de factores no puede ser alterado en este caso, ya que se trata de una condición previa y necesaria. Esto nos lleva a pensar que la ciencia política griega no se equivocaba teóricamente al preconizar con Aristóteles la *corrección constante y permanente* de los regímenes, lo cual implica a su vez el conocimiento de aquellas cosas

que no deben hacerse, así como de los momentos en que no es necesario hacerlas (la primera guerra mundial para el zarismo: la movilización de su ejército significó la destrucción del orden y de la paz, sin que el poder fuese capaz de asumir la guerra, y a mayor abundamiento, de obtener la victoria).

La condición *sine qua non* de toda revolución es la falta de autoridad por parte de los que detentan el poder, y es precisamente ella la que desencadena el proceso inicial de las tres revoluciones analizadas. Carlos I quiere, bien servirse del Parlamento para procurarse nuevos recursos, o bien procurarse por sí mismo tales recursos, aún en contra del *Common Law*, de los usos y costumbres y del interés del propio Parlamento. Luis XVI, por su parte, hace una cosa parecida: desea conseguir nuevos recursos, en contra de los intereses de los privilegiados y, de modo singular, en contra de lo que en Francia llaman parlamentos. Intenta convocar un remedo de estados generales, las asambleas de notables, si bien ha de resignarse a aceptar los Estados generales, demostrando con ello su falta de autoridad y de poder al no reglamentar dicha operación. Consiente en duplicar el número de representantes del tercer estado en relación con los otros dos órdenes, es decir, tantos como el clero y la nobleza juntamente, si bien no zanja la cuestión capital: «Voto por cabeza o voto por estamento». Ya desde un principio, tal cosa significaba el dejar escapar de las manos reales el timón del Estado. *Por esta falta de autoridad estatal, la dirección de las operaciones se convierte en un problema de difícil solución.* Porque es ésta dirección de las operaciones, es decir, el Poder, al que tanto el rey como sus ministros parecen haber renunciado virtualmente al no solucionar por sí mismos la cuestión de «voto por estamento, o voto por cabeza», de acuerdo con la

antigua costumbre, y decidirse por el primer término de la alternativa. Esta fusión de los estamentos iba a crear la representación nacional contra el rey, cuando con un poco de habilidad política en el acto de la convocatoria de los tres estados hubiese podido crearla en el sentido opuesto. En la asamblea se revelan algunos dirigentes revolucionarios, mas el poder no hace nada para comprender su punto de vista, que es, o se hace bien pronto popular. El rey decide que los tres estados voten por separado, mas ya es demasiado tarde. Tras haberse verificado la presentación de los distintos poderes, los representantes del tercer Estado pidieron que la votación fuera individual, y al oponerse a ello la nobleza y el clero, se proclamó aquél, inspirándose en la proposición de Sieyés, como verdadera asamblea nacional, la cual bajo el nombre de Asamblea Constituyente (1789-1791), invitó a los otros estados a que se le unieran. Como el gobierno prohibiera sus sesiones, los diputados se reunieron en el Juego de Pelota y juraron, el 20 de junio, no separarse hasta dejar ultimada una nueva constitución. El rey, amedrentado ante el cariz que tomaban los acontecimientos, convocó a «sesión real», en la cual, aunque se anunciaron muchas reformas —derogación de las *lettres de cachet*, de las prestaciones personales y de los derechos de aduanas— se afirmaron los privilegios de los distintos estados y se anularon los del tercer estado. Este, de acuerdo con una proposición de Mirabeau, decidió desobedecer el mandato real y considerar como delitos de alta traición todas las disposiciones que el gobierno dictara contra la inviolabilidad de los diputados, lo cual hizo que muchos representantes del clero y de la nobleza se pasaran a sus filas. Ante una situación tan crítica, el rey no sabe ni qué hacer ni qué partido tomar, no ateniéndose ni siquiera a sus pro-

pias decisiones, razón por la cual termina por aceptar el hecho consumado. Los que no dudaban sino de su inteligencia, van a dudar ahora hasta de su falta de voluntad. La monarquía, pues, aparece en estos momentos tan incapaz de oponerse al cambio como anteriormente lo habría sido para favorecerlo. Luis XVI hubiera podido dar sus propias órdenes apoyándose para ello en cualquier procedimiento penal, hubiera podido acusar de rebelión a los que ahora se alzaban contra él, apelar a la conciencia del país para castigar a los que faltaban a la fidelidad debida a su rey, hacer ocupar los puntos neurálgicos por tropas de su plena confianza, mandando encarcelar o declarando fuera de la ley a todos los agitadores. También hubiera podido aceptar, sin reservas de ninguna clase, el principio de una monarquía constitucional, apoyándose para ello en un partido con la fuerza suficiente en todo el país, y en un aparato estatal que fuese a la vez realista y constitucionalista. En 1789, nadie era republicano en Francia. Sin embargo, Luis XVI no hizo ni lo uno ni lo otro, cediendo siempre ante la fuerza y aceptando los hechos tal y como se habían consumado, no de buen grado, por supuesto, mas tampoco con reservas o con una segunda intención. Al igual que en los dos otros casos, *el rey no se siente seguro, incluso ni para los realistas.* En el fondo, Luis XVI mantenía la opinión de que el buen pueblo francés debería volver a sus tradicionales sentimientos hacia él sin que se viera obligado, por su parte, a cambiar nada.

En los tres casos, la falta de poder ofusca incluso a sus propios partidarios. Carlos I entrega al parlamento a su buen amigo y consejero Strafford; Luis XVI huye de los constitucionales como si se tratara de la peste. En el caso de Nicolás II, en la tribuna de la Duma, Vladimir Purichkevitch y Cholguine denuncian los ex-

cesos de una corte corrompida y los escándalos de Rasputín, mientras que el ministro Trepov declara que el zar no cambiará nada y las «cabezas más representativas de la nobleza», es decir los partidarios y defensores naturales del régimen, o aquellos que al menos debieran haberlo sido, se reúnen secretamente: es el complot de diciembre de 1916. La consigna es la de derrocar al zar en provecho de una regencia. Entre tanto, algunos de los conjurados deciden asesinar a Rasputín, el célebre personaje que tanta influencia ejerciera en las postrimerías del reinado de Nicolás II y que gozaba de una gran ascendencia sobre la Zarina Alejandra Fedorovna y sobre el zarevich, así como sobre gran número de damas de la corte. Rasputín habría de morir a manos del príncipe Yusupov, quien le consideraba como el principal causante de la decadencia del zarismo, del curso desfavorable de la política interior y de la intervención de Rusia en la primera guerra mundial. El hablar tan sólo de una falta de autoridad en el caso ruso sería ciertamente muy poco. Tal falta llegó a hacerse insoportable incluso para aquellos que detentaban el poder. Así, pues, puede afirmarse que la caída del zarismo es incluso anterior a la revolución de febrero.

En los tres casos señalados —inglés, francés y ruso— son las categorías que disfrutan ya de una buena parte del poder social, las llamadas clases o categorías «ascendentes», las que toman en sus manos la iniciativa de la lucha contra el poder constituido. En Inglaterra, el Parlamento; en Francia, los líderes del tercer estado, que se han revelado como tales en la Asamblea, y más tarde en los clubs; en Rusia, los miembros de la Duma y, sobre todo, los miembros liberales «occidentalistas», entre los cuales el profesor Milioukov es el orador más destacado, y algunos grandes se-

ñores de ideas liberales, grandes industriales y miembros de las profesiones liberales.

En los tres casos antedichos, estas clases o categorías relativamente superiores, en su oposición a la autoridad del Estado, hacen todo lo posible por instigar y avivar los sentimientos de las clases «inferiores», aplicando, por así decir, la regla:

Flectere si nequeo superos
Acheronta movebo.

por la sencilla razón de que ellas hubieran apoyado a un soberano reformista.

En el caso inglés, cuando se llegó a la lucha abierta, el parlamento sintió la necesidad imperiosa de contar con un ejército propio, cuyos miembros eran reclutados entre los individuos pertenecientes a las diversas sectas no conformistas o particularmente vulnerables al contagio sectario. Es así como la «base» de este ejército, encuadrada por los «squires» (pequeños hacendados) y mandada por los terratenientes de tipo medio, a veces interesados en los negocios mobiliarios, se convierte poco a poco en el núcleo principal de las reivindicaciones tendentes al milenio igualitario o al socialismo utópico (20).

En el caso francés, las gentes de la curia, los nobles liberales, los hombres de letras, los periodistas, los sacerdotes más o menos exclaustrados de la Asamblea y de los clubs son los encargados de excitar y soliviantar a los «sans-culottes» («descamisados»), a los elementos populares que van a engrosar las filas de las «secciones», de los barrios populosos y serán los actores de las «jornadas» o los que lleven la voz cantante

---

(20) V. (o. j. c.) *Puritanism and Liberty, being the Army Debates* (1648-1649) from the Clarke Manuscripts with supplementary Documents, selected and edited with an introduction of A. S. P. Woodhouse. Londres, 1938.

en la Asamblea, en los clubs y en la calle, dando así una lección, si no de «doble poder» sí al menos de «doble presión», lección que no será desaprovechada. En este ambiente, también comienza a aflorar y a dejarse sentir la predicación igualitaria, social y distributiva.

En el caso ruso, la materia prima de la operación la constituyen los campesinos, primeramente transformados en soldados a raíz de la declaración de guerra, y luego desmilitarizados como consecuencia del éxito alcanzado por el *Prikaz* núm. 1. Al prometerles la paz, el pan y la tierra, los dirigentes revolucionarios pueden beneficiarse extraordinariamente por el hecho de que se trata de gente joven y, además, armada. En realidad, el principal escollo que habría que superar no era ciertamente el de la resistencia encontrada por parte del poder estatal y de sus defensores, sino en vencer la clásica apatía de los campesinos, incluso transformados temporalmente en soldados, y en interesarles lo suficientemente y de la manera más rápida posible en el éxito del equipo de revolucionarios que intentaba la operación. Las masas uniformadas no se comportaban con la dureza y energía necesarias y el éxito se debió más bien a la mayoría que se comportó de modo pasivo, que de la minoría, que llevó a cabo las diversas operaciones que conformaron el «golpe de Octubre», de una manera técnicamente poco brillante, a pesar del mito propagado por Malaparte en su conocida obra *Técnica del golpe de Estado* (21). La opinión unánime de los diplomáticos occidentales que a la sazón se hallaban destinados en San Petersburgo, era la de que

(21) MALAPARTE: *Technique du coup d'Etat.* Las cosas se actualizan en una obra del mismo tipo, criticable por lo demás en otros aspectos, del Mayor D. J. Goodspead: *Six Coups d'Etat,* traducción francesa. París, 1963.

con algunas buenas divisiones similares a las tropas inglesas o francesas, el asunto se hubiera liquidado sin mayores preocupaciones. Las consignas bolcheviques (nuevamente tomadas de los socialistas revolucionarios) «la paz y la tierra»; neutralizaron a los campesinos movilizados. Las concepciones propiamente marxistas que, de hecho, no fueron utilizadas durante la operación, seguían constituyendo un alimento para aquella parte de la «intelligentsia» (los hombres del mito) que seguía sintiéndose ávida del milenio igualitario, que exigía un «ropaje» científico. El socialismo científico estaba hecho para ella. Lenin en sus movimientos no pudo sentirse más incómodo con Carlos Marx que Cromwell con la Biblia o Robespierre con el *Contrato social*, y los tres hacían siempre alusión a los preceptos de algún libro en el que encontraban la mejor justificación a sus actos. Es posible que a las facultades excepcionales de Cromwell y de Lenin se uniera el pleno convencimiento de lo que hacían realizándolo en un *tempo* tal que las operaciones político-militares no se vieran entorpecidas por ello sino todo lo contrario.

En las tres revoluciones, las concepciones escatológicas y milenaristas que afloran en el período de efervescencia se oponen radicalmente a las religiones establecidas. En Inglaterra se ven obligadas a retroceder, si bien conservan profundas raíces de las que más tarde habrán de dar testimonio el partido laborista inglés y la emancipación de las colonias americanas. En Francia, son contemporáneas de una reforma de la Iglesia por parte del Estado (el clero «constitucional»). La tentativa en cuestión fracasa, mas la descristianización, el nacimiento, propagación y desarrollo del anticlericalismo republicano proceden de ella.

En Rusia, el marxismo intenta explotar en su pro-

vecho el misticismo popular: el dogma marxista llega a afirmar que tan sólo existe religión en aquellos casos o países en que hay explotación; de este modo, la religión viene a ser una especie de compensación imaginaria a una explotación real, y es por ello por lo que el advenimiento del marxismo habrá de significar el fin de la explotación. Se pone en marcha, pues, la propaganda de los «sin-Dios». Se trata solamente de una cuestión de tiempo.

Hay que señalar, además, que el fracaso de la propaganda de los sin-Dios en la Unión Soviética no prueba nada en contra de la teoría marxista, por la sencilla razón de que, de hecho, no se ha puesto *fin a la explotación* en la U.R.S.S. Más adelante insistiremos sobre las relaciones de la revolución con la religión.

6

DEL ORDEN AL ORDEN, O LA CIRCULARIDAD DEL PROCESO REVOLUCIONARIO

Preciso se hace ahora el llevar a cabo un estudio comparativo de los tres procesos revolucionarios anteriormente analizados, desde un punto de vista político formal.

Proceso inglés: El Parlamento declara la guerra al rey, y por tal razón necesita contar con un ejército propio. Este ejército lucha con el ejército real, al que vence, y esta victoria ha de conducir a la implantación de un *régimen fuerte*, cuyo instrumento no es otro que el *New Model Army*, régimen que se preocupa de «limpiar» el Parlamento de todos sus elementos presbiterianos y realistas y que, tras la ejecución del monarca (Carlos I fue decapitado ante el palacio de Whitehall

el 30 de enero de 1649) y de algunas tentativas para constituir un Parlamento a su medida, se mantuvo en el poder como régimen de fuerza. Mas este régimen fuerte fue debilitándose poco a poco, y, cediendo a la presión general que sobre el mismo se ejercía, terminó por permitir la elección de un nuevo Parlamento. Este, llamado *Constituent Convention*, se reunió por vez primera en el mes de abril de 1660, y ofreció la corona de Inglaterra al hijo del guillotinado rey, que entraría a reinar con el nombre de Carlos II. En las gestiones encaminadas al nombramiento del nuevo monarca, intervino de modo decisivo el general Monck, gobernador de Escocia, quien se puso en relación con el futuro rey, a la sazón residente en Breda, desde donde expidió una declaración en la que, entre otras cosas, prometía una amnistía para todos los delitos y la libertad de conciencia. Inmediatamente fue invitado a regresar por el Parlamento y después proclamado rey. El frío y sombrío puritanismo cedió y volvió a haber una *Merry England* bajo un *Merry Monarch*.

Comienza entonces una especie de oscilación pendular, si bien en sentido inverso. Una vez restaurado su trono, el joven Carlos II, tercero de los Estuardos, va a provocar tantas inquietudes como el primero de ellos, mostrándose partidario de un retorno al catolicismo y de un poder a la francesa. La revolución de 1688 acaba con la dinastía de los Estuardos y comienza entonces un nuevo proceso que habrá de desembocar en la instauración de un régimen nuevo y estable: el poder de una oligarquía económica, rural y mobiliaria a la vez, que se distribuirá según sus afinidades, en un *Two-party system* (sistema político bi-partidista), en el que todos sus miembros tienen la misma concepción del orden público y grandes intereses comunes. Este último régimen, que ha de llegar hasta nuestros días, se trans-

forma poco a poco mediante la evolución, pero sin revolución.

Proceso francés: La tentativa de una monarquía constitucional, adoptando ciertos rasgos del ejemplo americano (separación de poderes, descentralización administrativa, elecciones de las autoridades locales, régimen censatario) fracasa con la primera constitución. Desde un principio, la liberación por la efervescencia «revolucionaria» de las fuerzas «inferiores» ha de desembocar en las manifestaciones características del «doble poder». Los clubs y las secciones constituyen los focos revolucionarios por excelencia, encargados de la propagación y generalización del contagio, de una manera mucho más radical que los consejos de oficiales y soldados del *New Model Army* en la Inglaterra de Oliver Cromwell.

El hecho de que en París, la sede del poder está al alcance de las masas revolucionarias habrá de influir poderosamente sobre el comportamiento de dicho poder. Desde este punto de vista, la medida más importante, conseguida, además, a raíz de una movilización de las multitudes realmente impresionante (son las jornadas de los días 5 y 6 de octubre de 1789), es la «decisión» tomada por el propio rey y la asamblea, de trasladarse de Versalles a París, instalándose aquí bajo la «salvaguardia» del pueblo de París. La organización de las sociedades populares, asegura, de una manera cada vez más perfecta, a los tribunos y principales dirigentes, un control estratificado de los movimientos espontáneos del pueblo. Los sans-culottes (descamisados), se acercan a la asamblea para gritar su indignación, proferir amenazas, imponer voluntades y forzar decisiones. Se trata de una guerra política que tiene su estrategia, su táctica propia, sus propios estrategas y que sabe situar a sus hombres en el sitio oportuno. El poder de

la facción de Robespierre sabe desplegar la táctica adecuada en este doble escenario constituido por la asamblea y los movimientos de las masas, perfectamente manipuladas y dirigidas por los clubs y las sociedades populares, que se organizan por todo el territorio y que llegan a formar bajo el mandato de Robespierre una amplia red de poder. El sistema se ve obligado a improvisar sobre el terreno, no tiene conciencia de sí mismo y Robespierre, al igual que Cromwell antes que él, y que Lenin, después de él, cree, si no en todo lo que dice, sí al menos en una buena parte de ello, y a buen seguro que de no ser así, no hubiera podido llegar a inspirar aquellas devociones y entregas por parte de sus más acérrimos seguidores, y que no eran otra cosa que el resultado de su propia fe en lo que decía y hacía. Esta facultad de persuasión, ejercida tanto sobre sí mismo como sobre los demás, iba a constituir para Robespierre una fuente de debilidad. Cuando le falta la mayoría de la asamblea, pierde un poco los estribos y demuestra una cierta indecisión ante el hecho de sublevar al pueblo de París, valiéndose para ello de la comuna «revolucionaria», de las sociedades populares y de las secciones republicanas más activistas. El problema que entonces se le plantea es de suma gravedad y responsabilidad para él. En efecto, si consigue levantar al pueblo de París y lanzar a las masas enloquecidas contra la asamblea, capturando y dispersando a los miembros de la representación nacional, ¿cómo justificar entonces semejante operación?

Si se hubiera llegado a realizar con éxito tal operación, el hombre más influyente del Comité de Salud Pública hubiera perdido en valor representativo lo que ganaba de inmediato en poder efectivo, y en tal caso, el reproche de federalismo, es decir, de separatismo, merced al cual había conseguido Robespierre la conde-

na de los girondinos, hubiera podido ser lanzado contra él. Después de todo, París es una provincia. La victoria de la comuna y de las secciones contra la mayoría de la asamblea corría el riesgo de extender por todo el territorio la guerra civil que se cernía sobre la capital. Por otra parte, Robespierre era un hombre de asamblea y de club, mas no un general, aunque fuese de una guerra civil. La victoria de los termidorianos sobre Robespierre ha podido interpretarse en el sentido de una victoria de todos aquellos que desean vivir con arreglo a la «virtud sádica». En efecto, ni Robespierre, ni ninguno de los suyos, podían fundar un poder fuerte, por la sencilla razón de que no eran verdaderos caudillos militares, como era el caso de Cromwell. Tras la ejecución de los «montagnards», el resto de los jefes revolucionarios, lo único que quieren a toda costa es sobrevivir de algún modo. La ejecución del rey hace que, en caso de retorno de la monarquía, estas personas van a temer por sus propias cabezas y es por ello por lo que redactan y establecen una primera constitución y un primer sistema: el Directorio, más ante la impopularidad del mismo, los políticos más destacados de entre estas personas buscan ansiomanete una espada, es decir, un militar capaz de sacar al país de la penosa situación en que se halla, y lo encuentran en la persona de Bonaparte, el cual establece un régimen de fuerza y otorga prebendas y beneficios a los regicidas supervivientes. Este régimen fuerte instaurado por Bonaparte mantendrá el desplazamiento de la propiedad, llevada a cabo durante el período de efervescencia revolucionaria y, en virtud de una *circularidad* comparable a la inglesa, aunque menos perfecta, el senado conservador, creación napoleónica, pronunciará su propia caducidad y la dinastía legítima será llamada a gobernar.

(La circularidad es más perfecta en Inglaterra, donde el Parlamento crea la figura de Cromwell, donde éste disuelve el Parlamento y donde, una vez muerto Cromwell, el poder fuerte que él mismo ha creado, los tenientes generales que se reparten el gobierno de Inglaterra, convocan un parlamento que llamará a reinar al tercero de los Estuardos, cerrándose así el círculo). En el caso inglés, tras esta operación que viene a completarlo, se llega a un período de *normalización* en el que se consigue implantar un régimen duradero con las consiguientes oscilaciones sucesivas en torno a una posición de equilibrio. El retorno de los Estuardos habría de conducir a una *reacción* que vuelve a poner en movimiento la balanza, si bien en la dirección opuesta. Ahora bien, la amplitud de las oscilaciones ha disminuido considerablemente, y el régimen normal, bajo la capa de un cambio de dinastía (22), no es otra cosa que el dominio de una oligarquía en la cual aparecen perfectamente hermanadas, aunque guardando sus propias diferencias, la antigua nobleza y la antigua *gentry* (las clases acomodadas en general), las cuales, al menos parcialmente, habían luchado en campos distintos durante el período de la *great rebellion* (los *tories* y los *whigs*). Los primeros, conservadores, fueron originariamente los partidarios de los Estuardos y de la Iglesia episcopal anglicana, en tanto que los segundos, liberales, representaban a los defensores de las libertades parlamentarias y a los protestantes disidentes. Inglaterra aparece, pues, regida por una especie de club en el que aparecen encuadrados y debidamente fusionados, los representantes más caracterizados de la nobleza y de la *gentry*. El dominio político correspon-

(22) El rey hanoveriano es: «a doge for life representing the ruling caste», (un dux vitalicio, representante de la casta gobernante), V. Keith Feiling: *A History of the Tory Party, 1640-1714.*

de al Parlamento y, a pesar de los intentos autoritarios de Jorge III, el gobierno no es otra cosa que una simple comisión del Parlamento. Las rupturas de equilibrio entre los dos partidos componentes dan lugar a la aplicación de una regla convencional: el elector (un electorado sumamente restringido) actúa a manera de árbitro y la «mayoría» nunca toma medidas de guerra social contra la «minoría». A partir de entonces, el régimen evolucionará constantemente, pero los ingleses, al contrario de los franceses, lejos de profesar culto a la revolución, la rechazan abiertamente. Es por ello por lo que, lo que nosotros llamamos «revolución inglesa», ellos la dan el nombre de la gran rebelión (23).

Es evidente a todas luces que en Inglaterra se ha producido el retorno a una posición de equilibrio, se ha llegado a la normalización mientras que en Francia, las oscilaciones sucesivas que han seguido a los acontecimientos revolucionarios, nunca han dado lugar, al menos aparentemente, a una estabilización comparable a la inglesa. Tras una monarquía censataria, cortada por una crisis dinástica, se repite el proceso de la primera República, la oscilación de un extremo a otro, es decir, del régimen de asamblea (que recuerda el de la Convención nacional), al poder de uno sólo (república presidencial, transformada de la misma manera en que se había llevado a cabo la transformación del Consulado del primer Bonaparte en Imperio). En los períodos subsiguientes de la historia política francesa continúa notándose esta oscilación. La tercera Repú-

---

(23) En Francia existe en sus historias generales un volumen que lleva por título *La Révolution Française*; en las colecciones universitarias inglesas, los títulos de los volúmenes que tratan de la *Great Rebellion* son, por ejemplo: *England under the Stuarts* (por G. M. Trevelyan), en la *Historia le Inglaterra*, dirigida por C. Oman, o *The Early Stuarts*, por Godfrey Davis, en la *Oxford History of England*.

blica recibe en sus orígenes una constitución de monarquía constitucional. Los cambios constitucionales sucesivos se harán en el sentido de un régimen de asamblea. Este régimen, que tiende a constituirse en un sistema de asamblea y de partidos políticos, se niega a reformarse y se ve totalmente superado por el desastre de 1940, que dará lugar a la forma de poder de una sola persona: el Estado francés del mariscal Pétain. Esta monarquía temporal desaparece de la escena en virtud de los acontecimientos exteriores y entonces se produce un retorno de la balanza, llegándose, bajo el nombre de la IV República, a un régimen de asamblea cuyos defectos y fallos llevarán otra vez, y por reacción, a una forma de poder unitario, es decir de una sola persona: la pretendida V República, de la que el General De Gaulle viene a ser algo así como una suerte de «Lord protector», ya que, por una parte, es el inspirador de los textos constitucionales, y por otra, no se siente demasiado ligado a ellos. Este Lord protector tiene en sus manos la política exterior y la defensa nacional, quedando el resto en las de sus Ministros. El régimen, no obstante esto, se llama república, mas no se trata en este caso de una monarquía electiva, como ha podido afirmar Raymond Aron, puesto que la elección por sufragio universal del presidente que suceda a De Gaulle, no confiere a este presidente, cualesquiera que sean los textos, el mismo poder que ha concedido a De Gaulle. Max Weber hubiera llamado a esto «poder carismático», lo que, en resumidas cuentas, dice bien poco. Los griegos tenían nombres más simples.

Todas las revoluciones comienzan por lo mismo: la falta de poder y de autoridad en las altas esferas del Estado, y terminan tras el consiguiente período o fase de efervescencia y de otro de ensayos y errores, con la implantación de un régimen de fuerza. A su vez,

tras éste viene la llamada fase de normalización cuya forma más típica nos la proporciona el caso inglés. En el caso francés, no es nunca total sino relativa, y se caracteriza por producirse unas oscilaciones más lentas. La oscilación por excelencia de la balanza política francesa, y que va desde el «régimen de asamblea» al «poder de una sola persona», cuenta con una especie de «ley de *alternancia*» (24), que han podido estudiar los historiadores del derecho constitucional francés: el régimen de asamblea de 1848 es posible cuando las generaciones que alcanzaron la mayoría de edad en la época de la Convención nacional no se hallen ya representadas sino por un escaso número de supervivientes.

Mas existe otro factor: el de la intervención exterior, que en unos casos acelera y en otros detiene el proceso de la evolución. La victoria de 1914 sirvió para prolongar la III República, aunque la misma se debiese más a Francia que a su régimen (en honor de éste puede afirmarse que, al menos no la impidió). La intervención exterior (victoria alemana), vino a precipitar el ritmo de la oscilación en 1940: ello habría de significar el tránsito al poder de uno sólo. La intervención exterior (victoria aliada en 1944-45), ha falseado el proceso al permitir la transformación de la III República en un gobierno de asamblea (IV República), régimen que no pudo establecerse por sus propios medios. La aversión hacia el poder de una sola persona, estrechamente ligada a la derrota de 1940, ha hecho que la balanza se inclinara por el régimen de asamblea, ahora bien, este régimen de asamblea, bajo la forma ultra-estática de un compromiso permanente entre

(24) Que igualmente podría llamarse ley del olvido u omisión. Véase M. Deslandre: *Histoire Constitutionnelle de la France*, 3 vols. 1933-1937, por ejemplo, el vol. III, p. 392.

partidos muy poco dinámicos, ha dado muestras de una tal incapacidad para decidir en aquellos momentos en los que la gravedad de la situación exigía una firme resolución (25), que la balanza se ha inclinado bruscamente del lado opuesto: el gobierno de una sola persona. Sabido es que en la época de paz y tranquilidad de la V República, el General De Gaulle ha sido algo así como el Pericles, mientras que en los tiempos difíciles se convertía en Pisistrato. Mientras contaba con el apoyo de una fuerza suficiente en el país, pudo llevar a cabo la modificación que él mismo había impuesto, bien de una manera explícita, mediante el referéndum, bien de una manera tácita, mediante el empleo que del mismo hacía. A partir del momento en que el General De Gaulle no cuente ya con esa mayoría suficiente en todo el país, tendría que optar, una vez más, entre el estilo de Pericles o el estilo de Pisistrato.

En el caso ruso, hay una fase burguesa que se corresponde con la fase parlamentaria inglesa o con la fase francesa de la Constituyente y de la Legislativa, y que va desde los meses de febrero a octubre de 1917, una fase de efervescencia, que culmina con el apogeo de la guerra civil, y que desemboca en la implantación de un régimen de fuerza, un régimen dictatorial, el régimen de Stalin. La revolución rusa ha entrado, pues, en la fase de normalización. No es posible el pronunciarse sobre la cuestión de saber si dicha normalización será del tipo inglés, es decir, que conduzca al establecimiento de un régimen constitucional duradero (los hechos han venido a demostrar todo lo contrario), o bien del tipo francés: oscilación permanente entre dos extremos, de una parte, un régimen de dirección ver-

(25) Véase «Crítica de la IV República», en Jules Monnerot: *Politique en connaissance de cause*, en la obra colectiva: *Ecrits pour une renaissance*. Edition Plon, colección «Tribuna libre», número 29, pp. 4-73.

daderamente colectiva en el que los consejos jueguen un papel determinante, y de otra parte, la implantación de un poder autoritario y dictatorial, encarnado en una sola persona, que impone su ley sin posible apelación. Tampoco puede aventurarse juicio alguno sobre el hecho de si tal situación pudiera ser modificada por una hipotética intervención exterior.

El sistema ruso-comunista, tras haber instaurado en el antiguo imperio de los zares un régimen de fuerza en el que la dirección de la revolución mundial es coextensiva al gobierno de la Unión Soviética, nos muestra una particularidad histórica sin precedentes; ahora bien, esta particularidad, que en la primera fase se ha mostrado favorable al sistema, puede jugar contra el mismo en una fase ulterior. En efecto, el sistema ha podido, a fuerza de duplicidad, influir o modificar la política de otras potencias, bien desde el interior (por el comunismo), bien desde fuera por la simple política exterior.

De este modo y llevando a cabo movimientos de masas, perfectamente organizados y sincronizados, el partido comunista ha obtenido indudables éxitos, tanto internos como externos, como sucediera en la Europa occidental a raíz de la campaña del «anti-fascismo», y después de la segunda guerra mundial, tras la campaña de las llamadas «liberaciones». Es posible que llegue algún día en el que las grandes potencias puedan llamar la atención a la Unión Soviética, sobre el problema de la no injerencia, real y efectiva, en los asuntos que son privativos de las mismas. Sólo entonces podría desaparecer la antigua logocracia, al no tener razón alguna de existir. Entonces es posible que una nueva U.R.S.S. tuviera en cuenta el balance negativo de la experiencia revolucionaria, como ha sucedido en Inglaterra, mejor que en la propia Francia..

B. REVOLUCION Y MITOLOGIA COMPARADA

1

EL MILENIO SOBRE LA TIERRA Y LOS TERRORES DE LA HISTORIA

Un rasgo común a las tres revoluciones es el del carácter más visible de ciertos mitos durante la fase de efervescencia, fase en la cual estos mitos se nos aparecen tan cerca de los actores como los dioses de Homero lo están de los héroes, de sus héroes. Lo propio de estos mitos escatológicos es el ilustrar y manifestar reivindicaciones absolutas, cuya naturaleza tiende a excitar electivamente los elementos situados en el plano más bajo de la sociedad, es decir, las capas inferiores de la misma. Estas imágenes de justicia y de igualdad absolutas alcanzan el máximo de fervor cuando los elementos más determinantes de la revolución (los *squires* del *Long Parliament*, en la revolución inglesa, los legistas, abogados, publicistas, sacerdotes más o menos exclaustrados de la Constituyente, de la Legislativa, de la Convención, la Intelligentsia girando más o menos en torno al revolucionarismo profesional de la revolución rusa), elementos que, por otra parte, no son determinantes sino en la medida en que existen unas masas a las que se manipula y se excita, y que aparecen liberadas por la evidente debilidad de las estructuras sociales y por la movilización de la sociedad entera. Estos elementos son los que incitan a las

masas a levantarse contra las oligarquías que aún detentan el poder, contra una autoridad que se encuentra ya en quiebra, apelando precisamente a las clases más inferiores de la sociedad, las cuales se sienten como electrizadas por la presencia de estos mitos.

Estos *squires*, convertidos bien pronto en coroneles, estos legistas franceses, esta Intelligentsia rusa, enfrentados con el poder del Estado, van a liberar a las capas más inferiores de la sociedad, a los pobres, a los humildes, convirtiéndose por este simple hecho en los elementos conductores por excelencia del contagio mesiánico, en los propagadores enardecidos de la predicción del milenio igualitario y del comunismo. En el *New Model Army* de Cromwell, encontramos elementos de esta clase entre los soldados y oficiales subalternos. En la Revolución francesa, los *sans-culottes* serán manipulados y excitados por *L'Ami du Peuple,* de Marat, *Le Père Duchesne,* de Hébert, los folletos de Varlet y Jacques Roux, y más tarde por la predicacón de Baboeuf y de todos los miembros de la Conspiración de los Iguales. En la revolución rusa, las consignas marxistas servirán para poner de manifiesto las aspiraciones a la instauración en la tierra del milenio igualitario. (Sabido es que el *chiliasmo* o *milenarismo* consistía en la esperanza de que Cristo, tras vencer al anti-cristo, instauraría en la tierra un reinado de mil años junto con todos los justos resucitados. Sólo después de esto tendrá lugar el Juicio universal y el principio de la nueva era).

Un rudimento psicológico es común a esta esperanza del milenario igualitario, perceptible tras los ropajes de la época, en el transcurso de las tres revoluciones. Llamémosle negación de la trascendencia de lo que hay de terreno sobre la tierra. *El milenio igualitario se sitúa sobre la tierra.* Es la acción de los hom-

bres la que le hace llegar. Lo maravilloso y lo sagrado, contenidos en la predicación milenarista, son homogéneos a la realidad y un futuro indeterminado viene a sustituir a lo que es trascendente. Los nuevos predicadores nos señalan con el dedo, no precisamente al reino de Dios, sino a lo que va a sustituirle: el futuro. Se trata, pues, de marchar hacia ese futuro prometido. El milenario igualitario se halla, pues, a la vista y es posible que algún día se convierta en realidad, siempre que se hagan todos los esfuerzos que exigen los instigadores.

Hay una continuidad de los apocalipsis judíos que florecían en tiempos de Jesús hasta las sectas de la revolución inglesa, y asimismo de estas sectas a la revolución rusa. Lo que proporciona un matiz propio a las tres grandes revoluciones no es otra cosa que las imágenes compuestas de mito e historia; que ilustran y fijan en la memoria ciertos mitos escatológicos y determinados hechos del período de efervescencia y que presentan a éstos como signos anunciadores de aquellos.

En estas grandes revoluciones, la agitación social llega preferentemente a las capas inferiores de la sociedad (y la palabra inferior, tomada físicamente, no se halla afectada por coeficiente moral alguno). Cuando estas masas se ponen en movimiento, debidamente manipuladas por la acción constante de las capas superiores, entonces surgen los mitos, que no son otra cosa que ataques continuados contra el orden social anterior: nos hallamos ya en la fase de efervescencia. Y esta intensidad de la combustión es lo que proporciona a los mitos escatológicos de la revolución una fascinación permanente de estrella brillante, aún después de la explosión revolucionaria. De esta manera se fijan y plasman las nostalgias revolucionarias. Mas hay un

hecho que llama la atención: parece que los mismos elementos, perfectamente visibles al análisis, se transmiten en el tiempo de una revolución a otra, y ello es debido principalmente al hecho de que, en cada revolución no existe en realidad una verdadera *creación mítica;* diríase más bien que tan sólo existe una reminiscencia. En todo caso, el observador asiste a una verdadera transformación de los mitos, con los que vuelve a encontrarse en la siguiente y que ya se hallaban presentes en la anterior, si bien bajo otra forma distinta. Si nos remontamos hacia el pasado, veremos que, mucho antes de la primera de estas revoluciones, aparecen ya perfectamente configurados los mitos, los cuales se transparentan a través de ellas, o al menos, hallamos en los períodos de efervescencia, considerado históricamente como *menores,* es decir, de escasa relevancia para el historiador, períodos que, por supuesto, no han alcanzado la misma resonancia ante la posteridad que las *révolutions maîtresses,* o sea, las revoluciones principales, mas no por este hecho dejan de ser doblemente significativo: por la sencilla razón de haberse producido y por el hecho de que se han repetido.

Comprobamos que los mitos escatológicos que nos ha dejado unos rasgos permanentes, o al menos duraderos, ya se trate de la especie humana en general, bien de ciertos grupos étnicos o de uno sólo, reaparecen de revolución en revolución. Estas figuras, así como las líneas que las componen, no se descubren todas en el mismo grado y en todas las revoluciones, ni por supuesto a simple vista. Si nos volvemos a contemplar la historia, como si se tratase de un paisaje en movimiento, del que queremos explorar sus diversas perspectivas en un orden cronológico, veremos de qué manera van apareciendo la mayor parte de los rasgos

de que se hallan constituidas (lo que no significa, en absoluto, que tales rasgos se hallasen ausentes anteriormente, sino que ahora se muestran lo suficientemente claros y visibles para nosotros). Es así como estos rasgos van juntándose hasta llegar a componer figuras perfectamente comprensibles para nuestra inteligencia. De este modo podría afirmarse que, en relación con nuestro punto de vista histórico, existe una suerte de progreso en materia de revolución: de la revolución inglesa a la revolución rusa, pasando por la francesa, la figura se completa. En el último esquema, el marxista-leninista, nada falta, a pesar de que hay una verdadera extenuación dogmática (todo se esquematiza), llegándose hasta límites inconcebibles y ridículos).

La idea que aparece cronológicamente la primera (en el sentido de forma, y se trata aquí de una forma mítica), es la escatología propiamente dicha. (Según la definición de Littré, la doctrina de las cosas que habrán de llegar después de la consumación de los siglos o fin del mundo). Ya desde el Irán zoroastriano, posiblemente antes, ya que el zoroastrismo es el producto de una lenta y larga elaboración religiosa, aparece (26) el anuncio de una transformación total del mundo, la cual comporta un fin y un principio (también puede hablarse del paso de un «mundo» a otro distinto). Ahora bien, estos «mundos» que se suceden son contrarios entre sí (uno de ellos es el mundo del Bien, en tanto que el otro es el mundo del Mal). De uno de estos mundos al que ha de seguirle, se produce una verdadera transmutación, un brusco cambio (este es el sentido etimológico y principal de la palabra «revolución»). Y este cambio es de signo contrario, del «Mal» al «Bien».

(26) V. CHARLES AUTRAN: *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme.* París, 1935. pp. 182-200.

Cuando el Bien sucede al Mal, el «fin» y el «comienzo o principio», que son los extremos, se tocan, se juntan. Mas no en un orden cualquiera, ya que es el Bien el que sucede al Mal. En principio, es el Mal el que triunfa, mas después, y como consecuencia de una *lucha* —y quien dice lucha dice también violencia— es el Bien el que se alza con la victoria *finalmente*, es decir, tras una terrible prueba, que llega tras una *larga espera*. Y es esta *larga espera* la que habrá de dar lugar al movimiento herético del *chiliasmo o milenarismo*. (La esperanza de que Cristo, tras vencer al anticristo, instaurará en la tierra un reinado de mil años, junto con todos los justos resucitados, tras de lo cual tendrá lugar el Juicio Universal y el principio de la vida futura. Su fundamento radica en las ideas sobre la próxima venida de Cristo, a lo que se juntaba la exaltación por la presión constante a que se veía sometida la Iglesia. Había, además, algunas razones positivas: ciertos textos del Antiguo Testamento, en los que se hablaba de un reino, que los milenaristas interpretaban como el reinado de mil años. El pasaje del Apocalipsis, 20. I, sobre la derrota de la bestia y del reino de mil años. Los primeros en oponerse a semejante doctrina fueron los representantes de la escuela catequética de Alejandría, Clemente y Orígenes). La cifra mil aparece aquí, no como una simple expresión de cantidad sino todo lo contrario, el inmenso espacio de tiempo que separa al «gran acontecimiento». Mil es una cifra fatídica para jalonar el fin de los tiempos. Mas llegará ese día. *Un día en que nada se parecerá a los otros y que más tarde servirá para dividir el tiempo*: *«antes»* y *«después»*. La representación de este *comienzo absoluto*, que llega tras un *fin absoluto*, precedido de una larga espera, tiene una importancia capital.

El conjunto de semejante revelación se denomina

Apocalipsis (manifestación de lo que está o estaba oculto y se aplica principalmente al último de los libros del Nuevo Testamento. Aunque es obra cristiana, pertenece a un tipo de literatura de orientación escatológica, muy en boga entre los judíos de los siglos I antes y después de Jesucristo). En este sentido se suele denominar apocalíptica a este tipo de literatura que anuncia el próximo fin del mundo y que revela proféticamente lo que será dicho final, así como la nueva distribución de los seres y de las cosas que habrá de seguir al mismo, ya que este fin no es sino un comienzo (27). La palabra apocalipsis adquiere así el sentido de *catástrofe que habrá de conducir, a través de las pruebas, a una redención.*

Con la escatología y el apocaliptismo aparece el *mesianismo*. En la religión de Zoroastro, modelo de escatología, se suceden las fases: una larga lucha entre las fuerzas del bien y del mal, entre la luz y las tinieblas, elementos personificados en Ormuz y Ahrimán (28) —resurrección-Juicio final— venida del reino anunciado por un *Salvador*. Es precisamente este último rasgo, el del Salvador, el que viene a añadir el mesianismo a la escatología y al apocalipsis. Tras la deportación a Babilonia, a la que habrá de poner fin Ciro, rey de los persas, el Antiguo Testamento dará el nombre de Mesías (el Ungido) a este Salvador. Más tarde se afirmará que el Demonio (Satanás habrá de venir antes que el Mesías (como en la escatología iraniana, el Mal reina antes que el Bien). Es el exceso y la soberbia del mal lo que revela la próxima venida del Bien. El Anticristo anunciará al Cristo.

Hay aquí un conjunto de rasgos que pueden orde-

---

(27) *Ibid.*, p. 185.
(28) *Loc. cit.*, p. 187.

narse formando una especie de «figura mítica», y el observador de la historia puede considerarla, bien como permanente, o bien como dotada de un poder de revivisvencia cuyos límites no nos son conocidos. ¿Se trata en este caso de aquello a lo que Jung iba a denominar arquetipo, es decir, una modalidad arcaica de la conducta mental, inscrita por el tiempo en la estructura psicológica de los hombres? No es nuestro problema ni tampoco debemos preguntarnos la importancia que tiene la noción arquetipo para una ciencia psicológica digna de tal nombre). Nos limitaremos, pues, a exponer simplemente los *hechos* y a señalar las *formas*.

Puede afirmarse que todas nuestras representaciones religiosas tienen su origen en el Asia anterior y media —Oriente próximo y medio—. Y es allí precisamente donde todas estas representaciones van a comenzar a *difundirse y propagarse*, actuando unas sobre otras y volviendo sobre sí mismas tras una transformación debida a su paso a través de razas diferentes. La configuración mítica en cuestión aparece en los apocalipsis judíos y judaizantes: el libro de Enoch es el primero y más importante de los apocalipsis apócrifos, (que se supone es anterior en un siglo a la aparición del cristianismo), en el apocalipsis de Esdras (profeta bíblico que en el reinado de Artajerjes Longimano condujo a Palestina al segundo grupo de judíos liberados de la cautividad de Babilonia —año 484 antes de Jesucristo—. Se esforzó por traer al cumplimiento de la ley a los judíos que, con Zorobabel, habían constituido el primer grupo de repatriados. El libro de Esdras cuenta sus actividades. De los cuatro libros que llevan el nombre de Esdras, tan sólo los dos primeros son reconocidos canónicos por la Iglesia latina), el de Baruc —profeta de la tribu de Judá y discípulo de Jeremías— el libro de los Jubileos (el jubileo era una

fiesta pública que celebraban los israelitas al comenzar el año quincuagésimo. En dicho año no se sembraba ni se segaba; todos los predios vendidos o de cualquier manera enajenados volvían a sus antiguos dueños y los esclavos hebreos, con sus mujeres e hijos, recobraban la libertad), el de la ascensión de Moisés... Aparece asimismo en uno de los libros sagrados del Cristianismo, el Apocalipsis de San Juan Evangelista, discípulo predilecto de Jesús (contiene las revelaciones hechas por Dios al profeta en la isla de Patmos, el año XIV del reinado del emperador Domiciano y va dirigido en tres partes: mensajes a las iglesas de Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea; la segunda, que encierra las visiones del profeta, relativas al reino de Cristo y los decretos divinos sobre el fin del mundo, el juicio de los hombres y la victoria final del Bien sobre el Mal. En la tercera parte se describe el poder de Cristo sobre Satán y su reino). Por último, dicha configuración mítica puede apreciarse en los escritos apocalípticos que los historiadores han venido en denominar «oráculos sibilinos de la Edad Media».

A partir de la deportación de los judíos a Babilonia, se hace posible señalar, sin equívocos de ninguna clase, que la literatura escatológica, mesiánica y apocalíptica *es ampliamente cultivada por aquellos grupos humanos que padecen el presente y que, para soportarlo y superarlo, sienten la necesidad vital de proyectar hacia el futuro unas imágenes compensadoras.* El sueño apocalíptico del libro de Daniel se sitúa en la época de la revuelta de los macabeos, levantamiento de los integristas judíos contra el modernismo «colaborador» de la alta casta sacerdotal, preocupada tan sólo en complacer al rey seléucida Antioco Epífanes (un idólatra, e incluso un auto-idólatra). En virtud de este levantamiento, los judíos quisieron poner de manifiesto que

se oponían con todas sus fuerzas a desaparecer como pueblo de Dios (Yahveh) y a entrar a formar parte de la gran fermentación étnica y religiosa del Oriente Medio helenístico, esta especie de química antropológica y religiosa en la que la filosofía griega desempeña un papel de diastasa, y en la que todas nuestras creencias han sido destiladas. En esta literatura apocalíptica y mesiánica se trata siempre de *representaciones escatológicas, estrechamente vinculadas a un período de efervescencia,* bien porque ellas hagan revivir esta efervescencia o bien porque la invoquen.

El Apocalipsis de San Juan se situará cronológicamente en el fondo de un período de persecuciones. Bajo Nerón, los cristianos (en esta época formaban una cohorte de gentiles temerosos de Dios) constituyen una *categoría acosada* por todas partes. Encontramos, pues, esta contigüidad de los extremos, la unión de la violencia guerrera con la radiante iluminación (la «Nueva Jerusalén»), del contrario con el contrario, del fin con el principio, del horror con la esperanza.

Más adelante, en el transcurso de la historia, las representaciones apocalípticas y mesiánicas empiezan a tener una gran difusión, precisamente entre aquellas categorías que pudiéramos llamar *abandonadas o víctimas de la historia.* Los grupos étnicos deportados por los asirios, exterminados por los mongoles, las comunidades perseguidas por su Fe (como los cristianos del alto Imperio romano o los maniqueos en la Persia sasánida), los individuos que no cumplen las condiciones exigidas por la sociedad en que viven, los pueblos borrados literalmente de la historia, como los Tchetchenes-Ingouches en los tiempos de Stalin, los que son simplemente habitantes de países *mal situados,* como es el caso de los polacos o los rumanos, no tienen necesidad de léxico alguno para saber a qué atenerse con

respecto a la expresión *víctimas de la historia* (29). Los demás no son ciegos, por supuesto. Así sucedió en los momentos del Apocalipsis de San Juan y así sucederá de nuevo.

Existe por un lado, partiendo de la Antigüedad hasta nuetras revoluciones y pasando por la Edad Media, una «tradición apocalíptica», en tanto que por otro vemos cómo estos mitos escatológicos irradian la suficiente fuerza para ser visibles históricamente de lejos, *mas tan sólo en aquellos casos en los que un quantum suficiente de plaga o maldición histórica ya ha llegado a crear en un espacio geográfico y humano variable las condiciones necesarias para su propagación y desarrollo.* Existe, evidentemente, una tradición apocalíptica y, en todo caso, los apocalipsis subsisten en estado latente, si bien todo se desarrolla como si fuesen siempre las «plagas o terrores de la historia», las que hicieran posible que un determinado medio o ambiente se transformase en «conductor de apocalipsis», haciendo del mismo el terreno más adecuado para que el contagio apocalíptico prenda rápidamente en las almas.

Entre la caída del Imperio romano (475) y la revolución inglesa (1640-1688), incendios de este tipo han estallado por doquier y si bien es cierto que tales contagios psicológicos no han alcanzado mas que en tres momentos la profundidad y la amplitud que les ha valido el nombre de «revoluciones», ello se debe al hecho de que en los mismos no se daban la serie de circunstancias que rodeaban a aquellos tres momentos y es por ello por lo que, en nuestra poco rigurosa concepción de la historia, los consideremos como simples

(29) Es un erudito de origen rumano, el profesor Mircea Eliade, historiador y sociólogo de las religiones, el que emplea la expresión «el terror de la historia» (*Le Mythe de l'éternel retour.* París, 1949).

episodios. No es posible, sin embargo, comprender el verdadero sentido de las *revoluciones si se olvida este* hecho. Bajo las formas más diversas, si bien de manera que puedan ser reconocidos suficientemente, los mitos escatológicos que afloran a la superficie durante las grandes revoluciones, a título de creencias más o menos contagiosas en el curso de las fases o períodos de efervescencia, y a título de «sistemas» o programas ideológicos durante y después de dichas fases de efervescencia, los de Lilburne, de Winstanley, de Sant-Just, de Baboeuf, de Marx, el marxismo-leninismo), suelen ser percibidos en el transcurso de períodos intermedios situados entre dos revoluciones, o antes de la primera de ellas, la revolución inglesa, y lo son a favor de crisis históricas de un grado menor, en extensión y comprehensión, que las grandes revoluciones.

En su integridad, en las llamadas y en los escritos de los profetas y de los testigos, los mitos apocalípticos no son, en principio, ni meros *símbolos* que permitan interpretar otra realidad más sencilla, es decir, lo que pueden ser para el moderno investigador, ni simples *maneras de hablar*, o sea, en lo que se han convertido en nuestros días para ciertos religionarios o ex-religionarios, transformados en verdaderos *robots*. Estos mitos escatológicos muestran, para los que de verdad creen en ellos, la verdad literal de lo que ha de acontecer en el futuro. Y es precisamente en este sentido en el que el marxismo, en tanto que socialismo científico, constituye una tentativa, del todo consecuente, de actualización del mito. Porque, *en la era «científica», lo que no es científico no es «verdadero»*. La única forma de realizar el mito (de intentar realizarlo) es la ruptura solemne con todo tipo de ficción. Las leyes de la acción han exigido que Marx, y después de él los marxistas más caracterizados y consecuentes, denuncien a los

utópicos o utopistas, a quienes tanto deben, a los propios profetas, de los que apenas difieren, y a los mismos mitos, que son precisamente los que las ideologías tienden a idealizar.

Cuando en el Antiguo Testamento se habla de un desastre de los enemigos de Israel, como consecuencia de una intervención de Yahveh, no se altera el plan ni el orden de la realidad. Se trata de una sucesión de hechos que resultan de por sí evidentes (de la misma manera que no puede soportarse físicamente la visión directa del Eterno por la sencilla razón de que nos sentiríamos deslumbrados. Mas, incluso esta precisión física indica que para el narrador, no nos salimos de la simple narración de los hechos). La distinción entre lo inmanente y lo transcendente, que presupone toda la filosofía griega no ha sido hecha aún. San Agustín la realizará indicando la relación existente entre la Ciudad terrena —civitas terrena, civitas diaboli y civitas impiorum. Y la ciudad de Dios —civitas Dei— (las dos sociedades corresponden, pues, a Satanás y a Dios. En medio el hombre). Mas para el bárbaro, para el siervo, para el hombre desarraigado por la tromba étnica de las grandes invasiones o por cualquier otra «plaga de Dios», como la peste, el hambre, o el mal rey, en suma, para el hombre marginado, «víctima de la propia hitoria», la imaginación apocalíptica, la imagen de este comienzo futuro que habrá de seguir al fin, a la consumación de los tiempos, es del todo homogénea a la percepción de los males que, más allá, habrá de compensar. Y *todo sucede en la tierra*. Por eso se espera que el reino de los Cielos descienda sobre ella.

Los historiadores especializados en el tema señalan que este carácter *literal, sensualista, inmediato*, del pensamiento y de la mentalidad «apocalípticos», aun cuando no se halla en las *ideas manifiestas*, en las ideas

reveladas, es decir, en el dogma, en las palabras de los Santos, de los doctos y de los Padres, todo sucede como si se hubiera conservado en las *ideas latentes*, en las capas más profundas e inferiores, no solamente del espíritu, sino también de la *sociedad*. Y bajo el impacto de las plagas históricas, como nacidos de los «terrores de la historia», van haciendo su aparición el mito y la efervescencia «apocalípticos». Ya desde la Alta Edad Media, los invasores húngaros, sarracenos, normandos y más tarde mongoles, son asimilados por las víctimas de sus correrías a las «hordas de Gog y Magog». (En una profecía de Ezequiel y en el Apocalipsis se representa la figura de los enemigos y perseguidores del pueblo de Israel y de Cristo respectivamente). Los oráculos sibilinos y el apocalipsis llegan a confundirse en la imaginación de estas víctimas, alimentándose de los fantasmas del temor y de la lucha subjetiva contra el horror. Y como todo ello se desarrolla en la tierra, el salvador que ha de llegar después utiliza las mismas armas que el Enemigo. Es el «Redentor por la espada». (Apocalipsis de San Juan. —El primer combate escatológico— «Entonces vi el cielo abierto y había un caballo blanco; el que lo montaba se llamaba «Fiel» y «Veraz», que *juzga* y combate *con justicia*. De su boca sale una espada afilada para herir y exterminar a todos los paganos. Lleva escrito un nombre en su manto: *Rey de Reyes y Señor de Señores*»). Tales representaciones son virtualmente heréticas. Todo en ellas es inmanente, terrestre y literal. La cultura griega había destilado el pensamiento cristiano. En todos aquellos a los que falta tal elemento puede observarse una cierta propensión a tomarlo todo al pie de la letra. Así, pues, en lugar de concebir e imaginarse al Cristo de los Evangelios, se concibe una especie de «anti-Gengis-Khan». Son los mitos, pues, los que proporcio-

nan el marco adecuado a la percepción de la historia. Se «*reconoce*» lo que había sido anunciado en lo que adviene...

A partir de un grado suficiente de intensidad, *todos los terrores de la historia* producen el mismo efecto: el efecto de terror. Tanto el hambre como la peste y la invasión extranjera. Al examinar «los primeros movimientos mesiánicos europeos», uno de sus recientes historiadores (30), parte de hechos de sobra conocidos de la historia económica de la Edad Media. A partir del valle del Rin, el final de las grandes invasiones, las operaciones de roturación y cultivo de las tierras, el largo período de paz, la circulación comercial en Flandes e Italia van a determinar una densidad de población sin precedentes (31). El sistema agrícola en vigor va a resultar a todas luces insuficiente para poder alimentar a este excedente, y los límites dentro de los que se desarrolla la vida campesina son bien pronto superados. Es precisamente este excedente de población el que va a servir de vehículo principal al desarrollo de las nuevas ciudades. Existe, por una parte, un «proletariado urbano», y, de otra, bandas de «Brabanzones» que pasan de la mendicidad a nutrir las filas de los mercenarios y que, en ambos casos se dedican al robo y al pillaje. Los primeros industriales de las industrias textiles hacen trabajar a domicilio a tejedores y bataneros, los cuales venden su trabajo exclusivamente y nada les protege contra las fluctuaciones del mercado, debidas principalmente a las crisis (éstas a

(30) Norman Cohn, trad. francesa de *Pursuit of the Millenium*, bajo el título de *Les Fanatiques de l'Apocalypse*. París, 1962. Es un tema con frecuencia tratado, pero que, no obstante, parece siempre olvidado.

(31) V. ROBERT LATOUCHE: *L'Economie occidentale*. París, 1951, pp. 270-357.

73

su vez producidas por el desconocimiento de los fenómenos económicos y por la organización política y jurídica) y a las guerras. Producto de todo ello es la aparición del fenómeno de una población flotante de antiguos siervos emancipados por «el aire de la ciudad», pero que no disponen de estatuto alguno. En esta «población excedente y marginada», principalmente urbana, existe una «inestabilidad emocional» al mismo tiempo que una «inseguridad material» (32). Tales son las condiciones de los primeros levantamientos o revueltas milenaristas que aparecen escalonados a lo largo de los siglos XI al XVI. Hacia el año 1110, un hombre dotado de una «elocuencia extraordinaria», Tanchelm, que se revela como un magnífico conductor e instigador de multitudes y dirige los ataques contra el cabildo de Utrecht, convenció a los que le escuchaban de que debían pagar el diezmo y permitir que se les administrasen los sacramentos. «Al igual que los Apóstoles, sus discípulos principales son doce» (33). A costa de los que le escuchan, vive regaladamente, rodeado de 3.000 hombres, siendo asesinado al cabo de cinco años por haber provocado «muchas hecatombes». Eudes de l'Etoile, que se proclama «hijo de Dios», realiza entre los años 1140 y 1144, al oeste de Francia, hazañas similares, siendo ajusticiado en el año 1148.

En estos dos levantamientos apocalípticos de la Edad Media se nos presenta el mismo esquema: un supuesto redentor se presenta ante los más indigentes y marginados de las capas inferiores de la sociedad. Desde el punto de vista de la Iglesia, la herejía es, ante todo, antijerárquica, ya que se trata de desposeer a la Iglesia, no sólo de su carácter sagrado sino de to-

(32) NORMAN COHN: *Op. cit.*, p. 44.
(33) *Op. cit.*, p. 47.

dos sus bienes materiales, situándose en su puesto y anunciando un *cambio total y profundo* de la situación, que es precisamente a lo que corriendo el tiempo ha de llamarse *revolución*.

Algunos de los rasgos dominantes son comunes a todas las herejías medievales que han dado lugar a insurrecciones y levantamientos, o al menos, al uso de la violencia en las revueltas populares. Consideremos, pues, a estas herejías como verdaderas ideologías (y nos referimos sencillamente a lo que en verdad tienen en común con aquello que en el siglo XIX va a ser así denominado). Lo que no puede negarse a la ideología así definida es su significación y su valor de síntoma clínico. En este sentido, estas herejías aparecen en el transcurso de la historia como *desviaciones en la misma dirección, de una parte, siempre la misma del patrimonio dogmático de la cristiandad*. Sobre estas herejías puede hacerse la misma observación que a las ideologías que les han seguido. Lo que es característico de la ideología y la distingue de la filosofía o de la ciencia, es que la presión psicológica que conduce a seleccionar, entre otros, determinados elementos psíquicos, y a componerles o combinarles de manera que lleguen a formar una ideología, no procede, en absoluto, de una necesidad sentida de verdad sino de unas reivindicaciones afectivas. La ideología, pues, es el resultado de una elección: algunos elementos son conservados, otros en cambio rechazados. Elección es, además, el sentido propio de la herejía Αἵρεσις.

La representación de un *estado de inocencia*, que ha de preceder a la caída, y en el transcurso de la cual la vida del hombre se desarrolla «en la economía del pecado», es decir, en un mundo en el que el hombre es culpable por posición, constituye un mito que encontramos en la filosofía de los Padres de la Iglesia.

Aparece por primera vez en San Ireneo (34), a finales del siglo II, y volvemos a encontrarlo en San Ambrosio (35) y en San Agustín (36). Esta idea de un estado de inocencia original había sido ya profesada por el estoico Posidonio (37). Originariamente, los hombres vivían en un estado de inocencia, no existiendo problema político alguno, ya que nuestros primeros padres se dejaban guiar «naturalmente por los mejores». Este estado de inocencia no pudo mantenerse por mucho tiempo por la sencilla razón de que el desarrollo alcanzado por los hombres hizo necesaria la promulgación de las leyes y el hacer que tales leyes se cumplan. Existe, pues, un aparato represivo. La política, el Estado, el Poder del hombre sobre el hombre, la propiedad privada, la esclavitud, son fenómenos consecutivos a esta pérdida del estado de inocencia. Sabido es que, al principio no era conocido el concepto de propiedad individual. Esto daría lugar a que más tarde Engels, en su conocida obra «Origen de la familia, de la propiedad y del Estado» pudiera hablar de un *«comunismo primitivo.* La aparición de la propiedad privada vendrá a sancionar duramente la pérdida de la inocencia. Estas ideas de Posidonio, que se encuentran en Cicerón y en Séneca (38), agradaban a San Ireneo, sin duda alguna, por la sencilla razón de que exponían perfectamente la teoría del pecado original, destacando el aspecto propiamente político, aspecto que se halla ausente en las Escrituras. Por otra parte, la teoría estoica hacía alu-

(34) *Adversus Haereticus.* V. MIGNE: *Patrologia Graeca.* Vol. VIII.

(35) V. MIGNE: *Patrologia Latina,* vol. XIV, p. 77.

(36) *De Civitate Dei,* XIX, 15.

(37) V. SÉNECA: *Lettres à Lucilius* («Cartas a Lucilio»). Carta CX.

(38) «Desierint enim omnia possidere dum volunt propria» (Séneca, *loc.* cit.).

sión a una «catástrofe primitiva» en la cual sería posible discernir una intención o una reminiscencia más o menos confusa, sino del pecado original en sí, al menos sí de la caída. La doctrina de los Padres de la Iglesia, a partir de Ireneo, allá por los siglos IV, V y VI, admitirá que el conjunto de obligaciones, compulsiones y reglas que constituyen el Estado, el Poder, la propiedad privada e incluso la esclavitud, en suma, todas las instituciones políticas y económicas, tienen un valor *correctivo*. No borran el pecado original, ni son capaces de hacer que la caída no haya tenido lugar, pero, en el fondo, son buenas y convienen a la economía del pecado, atenuando sus más odiosas consecuencias: el orden social no es la perfección por la sencilla razón de que es humano, pero comporta sin embargo menos males que su contrario. Y como quiera que no nos hallamos en estado de inocencia, el orden es por tanto bueno y el desorden malo. (Se trata aquí de un mundo relativo y, por lo que se refiere al alma, pasajero). Esto es la ortodoxia. Ahora bien, aquellas herejías medievales y aquellas crisis heréticas que dieron lugar a insurrecciones armadas, o cuando menos a actos de violencia, tienen en común el hecho de que todas ellas proclaman, en voz de sus profetas (la mayoría de las veces, son a su vez instigadores y jefes revolucionarios) su negativa a seguir la senda iniciada por el pensamiento cristiano a partir de San Ireneo, que no es otra que la vía de la ortodoxia.

En este sentido puede hablarse del movimiento de los pastorcillos bajo el reinado de San Luis, la revuelta de John Ball y de los campesinos ingleses en 1381, la de los taboritas de Bohemia en la primera mitad del siglo XV, la de Hans Böhm, el tamborilero de Niklashausen, entre 1476 y 1480. Aparte de Engels y de Marx, cabe destacar el movimiento de Thomas Müntzer, con-

temporáneo y enemigo de Lutero, el cual anunciaba la vuelta a Cristo, a la naturaleza, al Paraíso. Ahora bien, el exterminio masivo de los ricos y de los malos debía ser el signo por excelencia de la venida del nuevo reino. El programa de la Liga de los Elegidos, de la que Müntzer era presidente, establecía que a cada uno se le daría según sus necesidades y que se llegaría a implantar una igualdad aboluta mediante el sistema de la comunidad de bienes. Los últimos serán los primeros y el que es grande y poderoso deberá ceder el puesto al pequeño y humilde. El exceso de mal, es decir, la injusticia y la opresión de que dan prueba los ricos y poderosos, presagia la próxima llegada de la *gran consumación*. Antes que Saint-Just, Müntzer predica que opulencia e infamia son palabras sinónimas: Lutero no es más que un lacayo de solteadores. Cuando en 1525, Felipe de Hesse acabó con la revuelta de los campesinos alemanes, Müntzer fue detenido y, tras sufrir tortura y confesión, fue decapitado. Más tarde Engels (39), al querer sinceramente relegar a un segundo plano, en beneficio de su propia causa, todo lo que hay de religioso en la revuelta de Müntzer hace de ella uno de los precursores del marxismo. Engels cree despojar a la predicación de Tomás Müntzer de sus oropeles religiosos, y no llega ni siquiera a dudar de que se le pueda acusar de llevar a cabo la misma predicación si bien bajo un ropaje, bajo unos «oropeles científicos». La acusación lanzada por el marxismo contra las religiones, en cuanto tales, se hace sobre un fondo de inconsciencia agresiva.

En fin, el último cronológicamente de estos levantamientos milenaristas, es el de Juan Bockelson, lla-

(39) Fr. ENGELS: *La Guerre des paysans en Allemagne*. París, 1929. Prefacio de Riazanov.

mado Juan de Leiden, convertido al anabaptismo por su profeta, el panadero de Haarlem, Juan Matthys, quien pretendía hacer de Münster una nueva Sión, llegando a abolir la propiedad privada y el uso del dinero y prescribiendo todos los libros, excepción hecha de la Biblia (si bien sin sujetarse a la palabra de Dios y con una interpretación «sui géneris» de las Sagradas Escrituras que, en su opinión, podían tener otros profetas: la prueba de ello es que Juan de Leiden se consideraba uno de ellos). De este modo se aseguró el monopolio de la interpretación de las Escrituras, arrogándose el derecho de vida y muerte e instituyendo la poligamia y el divorcio. La «Tercera Edad», la época de este «mesías de los últimos días» debía ser el de la *Venganza* antes de ser el del *triunfo de los Santos.* Implacable no sólo contra sus enemigos, sino contra todos aquellos que desobedecían sus órdenes, Juan de Leiden no perdonó ni a sus propias mujeres, a una de las cuales mandó ejecutar ante las aclamaciones histéricas de su pueblo, hambriento y enloquecido, en el transcurso del sitio de la ciudad. En vano sus emisarios habían intentado llevar a cabo levantamientos similares en Holanda. Por fin, los excesos de los anabaptistas despertaron el celo de los príncipes territoriales que, sin distinción de fe, se unieron para la acción común. Los protestantes señores de Hesse, Cléveris y Sajonia ayudaron al obispo católico de Münster y en pocos días acabaron con el reino anabaptista de Juan de Leiden. Tras los acuerdos tomados en la Dieta de Worms, en el mes de mayo de 1534, la ciudad fue tomada al asalto. Tras sufrir una derrota militar realmente aniquiladora, los anabaptistas fueron duramente castigados en todas partes y el propio Juan de Leiden terminó sus días en el suplicio.

Todas las herejías en cuestión tienen un rasgo co-

mún que las caracteriza: ninguna de ellas admite, al menos de hecho, el pecado original, ni, por supuesto, sus consecuencias. Si se trata de herejías escatológicas («ha llegado el día» o bien pronto llegará. Se va a pasar de las tinieblas a la luz, del mal al bien, del contrario al contrario, los últimos serán los primeros); si son, en su mayoría, mesiánicas (va a llegar un salvador o se espera la vuelta del redentor, y el principal profeta es al menos el heraldo de este salvador, cuando no el redentor mismo); si se trata de herejías violentas (este salvador no es otro que el redentor por la espada, el vengador). Todas estas doctrinas son indudablemente heréticas, en el sentido en que la «élite de los redentores» que arrastra al pueblo a la insurrección, tiende a comportarse como si se sintiese desligada, en cuanto a ella misma, de las consecuencias del pecado originan, a actuar como si en verdad se hallase en «estado de inocencia». Ahora bien, conforme a la tradición, *estado de naturaleza y estado de inocencia se confunden entre sí.* Para el pensamiento ortodoxo, como quiera que nos hallamos en la economía del pecado, el retorno a la naturaleza es un retorno a la naturaleza mancillada de pecado, por la que se renuncia al bien relativo que aportan las instituciones políticas, que son correlativas. Es posible que algunos heterodoxos lleguen a confundir el retorno a la naturaleza con el retorno al estado de inocencia. En virtud de esta confusión, muchos de los participantes en las revueltas apocalípticas de la Edad Media eran, en su inmensa mayoría, lo que el vocabulario filosófico denomina «optimistas».

Son los antepasados directos de Juan Jacobo Rousseau y del optimismo «sociológico». Se liberan de la enseñanza secular de la Iglesia cristiana al no dudar de su propia «bondad» y al preferir, como hiciera Lutero, su propia interpretación de la palabra divina a la

de la tradición. Es importante señalar que los protagonistas de estas revueltas locales y limitadas, tanto en el tiempo como en el espacio, pertenecen siempre a las clases inferiores y marginadas de la sociedad. La conciencia (o si se quiere, la ilusión) de su propia inocencia y (por el contrario), de la culpabilidad de los demás, es uno de los rasgos clásicos de los espíritus menos cultivados, ya sean reputados como «patológicos» o como «normales». Esta falta excesiva de objetividad es tan infantil (psicológicamente) como plebeya (socialmente) y en ambos casos y por la misma razón, traduce la falta de una acción continua de sí sobre sí mismo, del largo y lento adiestramiento que supone la acción continua de unas generaciones sobre otras y el que tal acción haya podido ejercerse durante mucho tiempo en un ambiente lo suficientemente favorable. Conocida es la fuerza que el genio expresivo de Juan Jacobo Rousseau concede a este rasgo y la seducción de que se rodea. Rousseau es siempre inocente «*nadie fue mejor que él*», y es por ello precisamente por lo que extiende su inocencia a todos los hombres que son al igual que él, hombres de la naturaleza (es decir, hombres que no pertenecen a las clases que hayan experimentado este continuo adiestramiento hereditario). Según él, todo se desarrolla como si estos rasgos infantiles se hubieran ido transmitiendo, de generación en generación, en los revolucionarios (ya se trate de los episodios de las revueltas medievales o de las tres «grandes revoluciones»). Estas característica es hasta tal punto inherente que parece necesaria. Para matar, para luchar a sangre y fuego, para privar masivamente a los hombres de libertad, es necesario que el «revolucionario» tenga *plena conciencia de sí mismo.* Al hacer de la conciencia el único reducto incólume del hombre que vive en sociedad, Rousseau la convierte también en un punto

77

central de su filosofía. Para Robespierre y para Saint-Just, las ejecuciones en masa de la época del Terror no son otra cosa que la expresión de una «impaciencia de la virtud» (40). La exterminación de los malvados, que ha de preceder al advenimiento de los justos, no podrá llevarse a cabo *sino cuando los exterminadores se* hallen plenamente convencidos de la razón que les asiste y de lo bien fundado de su acción en relación con los valores supremos a los que sirven y que ellos mismos pretenden aportar al mundo.

Todos estos movimientos sectarios nacen y se propagan particularmente en las clases más inferiores y marginadas de la sociedad, y casi siempre la ideología en cuya virtud estos revolucionarios o estas revueltas toman conciencia propia de su acción, consiste en interpretar los sufrimientos de tales gentes en términos apocalípticos. Es por ello por lo que anuncian que habrá un tránsito de una cosa a la contraria, una transformación del Mal en Bien. (Con Marx, la aplicación de la dialéctica de Hegel servirá de cómoda jutificación a este arquetipo arcaico).

Las revueltas en general van acompañadas de la correspondiente represión y las nuevas desdichas, los nuevos sufrimientos van a ser interpretados en términos apocalípticos. Es así como los anabaptistas interpretaron la represión de que habían sido víctimas tras la revuelta en la que intentaron instaurar en Münster el reino de Dios, por la fuerza de las armas, convirtiéndola en la «nueva Jerualén». Una nueva Jerusalén para los «nuevos elegidos», los cuales, al volver de nuevo al estado de inocencia, no podían pecar haciendo todo

(40) V. MORTIMER-TERNAUX: *Histoire de la Terreur.* Esta obra, publicada en la época del segundo Imperio y que no ha sido *reeditada, menciona un gran número de casos individuales,*

aquello que para los demás era pecado. *Así, todos estos rasgos y características van organizándose poco a poco hasta llegar a constituir una* figura: milenarismo, primitivismo, secularismo (todo sucede sobre la tierra), escatología, violencia, mesianismo, infatuación patológica *(quien no sienta como yo no es digno de vivir), optimismo metafísico (todo terminará bien) y moral (soy bueno), an-tiascetismo, colectivismo o comunismo (rasgo inherente al estado de inocencia: el poseer algo* significa perderlo todo). Todo se desarrolla como si la figura, toda ella, se transmitiera históricamente. En todo caso, se la vuelve a localizar en los milenarismos revolucionarios que se sucedieron en Europa desde Tanchelm hasta los puritanos extremistas del *New Model Army*, es decir, desde el siglo XII al siglo XVII. No se trata de que haya repetición de una constelación mental en la que unas presiones históricas comparables o similares pudiesen provocar reacciones psicológicas análogas, sino que hay también una transmisión histórica en el sentido más literal del término, es decir, existe una influencia directa. Sabido es que los anabaptistas del continente, holandeses en su mayoría, al dispersarse ante la represión y la persecución de que eran objeto, hubieron de refugiarse, la mayor parte de ellos, en Inglaterra, donde sus doctrinas consiguieron no pocos adeptos. De ellos procedían precisamente los sectarios del ejército de Cromwell, que se convirtieron de este modo en los portadores del contagio, en un ambiente que era sumamente favorable para su propagación y ulterior desarrollo (41). Existe, pues, una con-

---

(41) V. por ejemplo, ERNST TROELTSCH: *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. del alemán, edición de 1950, 2 vols. A partir de la página 661.

Véase igualmente GOOCH: *English democratic ideas in the seventeenth Century*. Cambridge, 1927.

tinuidad y una contigüidad histórica desde los levantamientos heréticos y sectarios de la Edad Media hasta la primera gran revolución de la historia europea, la *Great Rebellion* de los años 1640 y 1650. Cuando decimos que la historia, o sea, la sociología de las revoluciones puede ser abordada igualmente a partir del estudio de la historia de las religiones, no se trata tan sólo de una forma de hablar, ni tampoco de una metáfora. Para convencerse de ello será suficiente con registrar algunas secuencias históricas. En el período de efervescencia de la Revolución francesa y en la conspiración de los iguales, de Baboeuf, referida a este período, volvemos a encontrar la reivindicación igualitaria y comunista —laicizada— despojada de toda referencia religiosa. Incluso esta misma laicización no es sino la acentuación de uno de los rasgos constantes de la figura: la *secularización*. Todo sucede aquí abajo, en la tierra: el hombre no sube al cielo sino que es el cielo el que desciende a la tierra.

Baboeuf constituye el punto de unión entre la Revolución francesa y el socialismo del siglo XIX. Por otra parte, por la vía protestante, el socialismo del siglo XIX es el continuador de las sectas del siglo XVII, con Owen en Inglaterra y Weitling en Alemania. Marx, nacido en Renania, lugar privilegiado para las efervescencias sectarias medievales, apela al optimismo natura-

---

EDUARDO BERNSTEIN: *Cromwell and Communsm*, traducción inglesa. Londres, 1930.

The Works of Gerrard Winstanley, ed. por George H. Sabine: «Ithaca». Nueva York, 1941.

Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution, ed. por Don M. Wolfe. Nueva York, 1944.

Puritanism and Liberty being the army debates (1647-1648), from the Clarke Manuscript, ed por Woodhouse. Londres, 1951.

PÉREZ ZAGORÍN: *A History of Political Thought in the english Revolution*. Londres, 1954.

lista del hombre, que continúa la reivindicación de inocencia plebeya de Juan de Leiden —casi a la ingenuidad.

2

EL ACONTECIMIENTO QUE DIVIDE LOS TIEMPOS

La palabra revolución aparece en el siglo XVII, no conociéndose el uso moderno de la misma hasta el momento en que Hobbes, al hacer alusión, al final de su conocida obra el *Leviathan*, a las mismas circunstancias que rodearon la aparición de su filosofía política, es decir, lo que llamamos la «revolución inglesa», utiliza la expresión «Revolution of States» (42), por analogía con la revolución de los planetas. En la misma frase nos habla de constelación y fácil es comprender que el cambio de significación está a punto de producirse. La palabra era ya empleada cuando quería designarse un cambio brusco (como por ejemplo en el organismo humano). Un cambio que pone arriba lo que está abajo y abajo lo que se hallaba arriba; al igual que en el curso de su revolución, un planeta pasa, en un tiempo dado, desde un determinado punto de su trayectoria al extremo opuesto. Por analogía con ello, la revolución en un Estado supone un cambio total y brusco de situación merced al cual el inferior se convierte en superior y éste a su vez en inferior. En este sentido, la palabra revolución no figura en ninguno de los grandes filósofos políticos que precedieron a Hobbes.

Maquiavelo, Juan Bodino, Altusio, hablan de «conjuraciones» y de sediciones, pero no utilizan la palabra revolución. La filosofía política griega emplea las pa-

(42) Ultimo párrafo del último capítulo del *Léviathan*: *A Review and Conclusion.*



labras στάσις (insurrección) y μεταβολή (cambio, desplazamiento) las cuales no expresan, en modo alguno, la idea de vuelta o giro y de retorno; implícitas en el término moderno de revolución. Esta misma idea, expresada por una comparación, no precisamente astronómica, sino mecánica y artesanal, la encontramos, sin embargo, en la antigüedad remota, ya que existe un papiro, conservado en Leiden, y que data del período de las luchas e invasiones en el que desaparece el imperio medio egipcio (43) y en el que se hace alusión a las penalidades de los nobles, al regocijo de los plebeyos, deplorando «que el país se encuentre al borde de la revolución y que da vueltas como la rueda del alfarero. Mas, en el viejo burócrata del faraón menfita, al igual que en Hobbes, no se trata sino de un momento, de una fase, sobreentendiéndose, o siendo posible imaginar al menos, que la rueda va a continuar girando, es decir, que el país va a seguir su curso normal. Ni uno ni otro ponen su esperanza en la revolución. La palabra en cuestión no hace otra cosa que señalar la inestabilidad de las cosas humanas y, de modo particular, un cambio característico de situación. Así considerada, la noción de revolución halla su verdadero puesto, tanto en política como en astronomía, en una concepción cíclica. Y es así, sin duda, como debió entenderla Luis XVI cuando le comunicaron que no se trataba de una revuelta sino de una revolución.

Por el contrario, en los levantamientos milenaristas de los heréticos de los siglos XI al XVI, en los que la palabra revolución no es nunca empleada, se trata de la *esperanza mítica de un comienzo aboluto,* es decir, de la venida a la tierra del reino de Dios, o sea de un

(43) Traducción publicada por Alan Gardiner bajo el título de: *The Admonitions of an Egyptian Sage*. 1909.

acontecimiento que divide los tiempos en dos: *antes* y *después*. Hemos tenido ya ocasión de seguir este género de concepciones, que apunta en la escatología irania-na y prolífera, «en la época de Jesús» en el «mundo judío», en una exuberancia de apocalipsis. La filiación de las ideologías de los sectarios milenaristas hasta el siglo XVI con el Apocalipsis de San Juan (pasando por los libros sibilinos de la Edad Media) no ofrece lugar a dudas.

Así, pues, hasta el siglo XIX, la acepción general de la palabra revolución no era otra que la de cambio de situación, y no significaba, en modo alguno, *que todo cambio de situación era considerado bueno en sí y lo contrario siempre malo.* Por otra parte, desde el siglo XII hasta la revolución inglesa, las revueltas milenaristas que anuncian la transformación del mundo se deben, en su mayor parte, a personas poco cultivadas y de baja condición. Mientras que en los sectarios activistas no existen ideas abstractas y no hay otra cosa que unas imágenes, más o menos vivas, de la esperanza de un comienzo absoluto, el pensamiento político —y la revolución inglesa nos muestra esto al lado de aquello—, el pensamiento político europeo, desde Hobbes a Montesquieu, pretende ser lógico, e incluso con este último, lógico-experimental. Se diría que los mitos violentos y sencillos a la vez de los sectarios activistas y las consideraciones sutiles, y a veces poderosamente articuladas de los teóricos y políticos, desde un Hincmar de Reims hasta un Santo Tomás de Aquino y desde este último a David Hume, no se refieren, en absoluto, al mismo mundo, a la misma historia. En su apariencia externa, las obras de Marx no difieren específicamente de los escritos de los economistas a los que cita, así como tampoco de las de los teóricos políticos a los que no duda haber enterrado para

siempre en el pasado. Sin embargo, *El Capital*, a pesar de las apariencias, no es un tratado de economía sino algo radicalmente heterogéneo. Entre Marx y los que parecen haber sido sus antecesores, si se sigue con atención la serie de nombres de autores en una historia de las doctrinas económicas o de las ideas políticas, se ha producido un cambio cualitativo. Entre ellos y él existe una radical disparidad, una completa heterogeneidad. El pensamiento de Marx es, al menos en apariencia, un pensamiento tan laico como el de los demás. Verdaderos o falsos, viciados o no, por la forma o el contenido, existen unos razonamientos. En realidad, Marx no admite por encima de él a las mismas autoridades que los otros autores. No se siente responsable, ni de la prueba contraria como un sabio, ni de una condena metafísica como un creyente, ya que semejante condena supondría el reconocimento de una autoridad superior. A quien mejor puede compararse Marx es a Moisés cuando escucha al Padre Eterno. Ahora bien, Marx escucha al Eterno desde su interior, de la misma manera que un hombre escucha su propia voz al hablar. El Eterno se ha desencarnado en un discurso.

Con Marx, el pensamiento «inferior» e irracional, las esperanzas catastróficas, la mentalidad adventista, hacen saltar silenciosamente la barrera que separa los mitos de los religionarios fanáticos de las proposiciones de todos aquellos que consideran a la política como una disciplina que posee categorías de verdad, de error y de problema y que tiende al rigor de la ciencia: Hobbes no había pretendido otra cosa que describir las relaciones necesarias de la protección y de la obediencia, mientras que Montesquieu procuraba buscar lo más conveniente en las condiciones de ejercicio de la autoridad pública. A favor de una crisis sin prece-

dentes de la sociedad europea (guerras de la Revolución y del Imperio, ataques convergentes y concurrentes de las aspiraciones nacionales, étnicas, liberales, sociales), las otrora ingenuas insurrecciones populares se transforman en *teorías*. Es el momento de las ideologías, y el marxismo es el *nec plus ultra*, el no va más, del género ideológico. La escatología, el apocalipsis, el estado de espíritu adventista, no solamente disfrazados y metamorfoseados, se nos presentan, no precisamente como lo que son en realidad, sino que aparecen revestidos del ropaje adecuado para forzar abusivamente el respeto del profano ignorante. *La economía política*. (En aquella época aún se la define con las dos palabras más prestigiosas de los tiempos modernos: es la *ciencia de las riquezas*). La conclusión de Marx tiende a conquistar el favor de las masas. Son precisamente estas riquezas las que, a plazo más o menos corto, se le ofrecen en nombre de la ciencia. No solamente es justo que así sea, sino que no puede ser de otra manera, la ciencia así nos lo asegura. Había en todo ello la tentativa genial de unir a los postulados afectivos particulares, la autoridad misma con que la sociedad histórica reviste a la ciencia, y, merced a esta desviación de poder, destruir a dicha sociedad con sus propias armas.

La cuidadosa selección de los componentes de la doctrina de Marx y la misma forma de combinar todos sus elementos, para así conseguir el efecto deseado, nos dan fe de una ingeniosidad propia de virtuosos en materia de «guerra psicológica», antes que de una persona amante de la verdad. La llamada concepción «materialista» o «económica» de la historia permite a Marx refutar en bloque la teoría política europea anterior a él. Motivo de todo ello: sus predecesores no podían hacer otra cosa que representar a unas «clases» (feudal, bur-

guesa), ya superadas por la historia. Mas en virtud de la dialéctica hegeliana, no se puede despedir a estos precursores sin que hayan prestado sus servicios. Y, efectivamente, van a servir para demoler el antiguo régimen y acabar con el cristianismo, tras de lo cual será fácil desentenderse de ellos. Son simplemente burgueses y no representan precisamente a la «clase» portadora del futuro, el Proletariado, al que Marx representa por un decreto de su propia autoridad. Ante este hecho no es posible dejar de hacerse la siguiente pregunta: ¿Por qué Mahoma y no otro cualquiera ha de ser el lugarteniente o el profeta de Alá? Para los no creyentes, la llamada del profeta no puede proceder sino de la autoridad del hecho. Todo acontecimiento histórico, debidamente registrado y comprobado, constituye un testimonio irrecusable en cuanto tal.

Marx es electivamente sensible al aspecto destructivo y polémico, frente a la sociedad y a la religión, de estas filosofías en las que rechaza abiertamente aquellas partes que no son utilizables precisamente para la destrucción y la polémica. La crítica de la sociedad del antiguo régimen y de la religión cristiana que él encuentra en los filósofos del siglo XVIII y en Feuerbach, habrá de juzgarla tanto más invencible en tanto nada tienen que afectarle a él. La religión cristiana, la sociedad de los órdenes o estamentos, la monarquía, no tienen por qué ser destruidos en su espíritu: Marx se siente un extraño ante ellos, si bien esta palabra pueda parecer un poco excesiva: el padre de Marx, hijo de un rabino, convertido, había llegado a ser funcionario. Si el joven no se siente marginado y extraño ante la sociedad que le rodea, si al menos se aisla de la misma en cuanto puede. Veamos el caso del adolescente Marx en la Universidad, en Bonn o en Berlín: nunca se siente integrado en la comunidad judía, ni tampoco en

la sociedad alemana, y lo que es peor, jamás lo estará. Este estado de marginación, de sentirse ajeno, extraño ante las dos posibilidades principales que se le ofrecen durará toda su vida.

(Marx ha nacido en Tréveris, a orillas del Mosela, siendo descendiente de una familia de rabinos judíos, si bien su padre había roto con la tradición familiar y había abandonado la religión hebrea para integrarse en la sociedad burguesa gentil con el fin de situarse socialmente. Si bien el joven Marx se crió en el seno de una familia hipotéticamente cristiana, las tradiciones culturales del judaísmo habrán de constituir una parte fundamental en su formación.)

Por otra parte, hay que señalar que la región renana constituía algo así como el epicentro de las epidemias apocalípticas de la Edad Media. Todo ello puede ser inscrito en un triángulo cuya punta superior, dirigida hacia el Este, es Praga, escenario de los levantamientos taboritas, mientras que los otros lados se hallan situados en los Países Bajos e Inglaterra, al Norte, y en Estrasburgo al Sur. Hay que notar asimismo que las agitaciones milenaristas se justificaban por considerarse una proyección o derivación del Apocalipsis de San Juan y del Antiguo Testamento. En el psiquismo de Marx, lo que en él había de formación judía (esta estructura que puede sobrevivir a la pérdida de la Fe, razón por la cual entre los agnósticos puede distinguirse a menudo entre un «católico» y un «protestante») no oponía la misma resistencia que una formación católica o protestante a estas incitaciones terrestres, materialistas, apocalípticas, activistas, adventistas que hemos hallado, debajo de su disfraz bíblico, en todas las revueltas sectarias. De hecho, en Marx no vemos otra cosa que la concepción clásica europea de la revolución como cambio de coyuntura, que se altera ente-

ramente y cambia de naturaleza, aprovechándose de esta aportación heterogénea: *la mítica de un principio absoluto, de un nuevo reino*, el cual sería provocado por el levantamiento de las clases inferiores. El cambio es, en efecto, total, ya que pasamos de una visión *cíclica*, que procede directamente del pensamiento griego (la revolución es el paso o tránsito desde un punto situado arriba, a otro punto situado abajo, o lo contrario, *pero la rueda continúa girando*) a una concepción *lineal*, la de un comienzo absoluto, *no se trata ya de un ciclo, de una órbita circular, sino de una línea recta que termina en una punta de flecha.* La revolución es el movimiento que indica la flecha, hacia un término, hacia una meta que viene a ser una especie de tierra prometida (el marxismo nos hablará de la «sociedad sin clases»). El pasado ha sido borrado por completo, mientras que en la concepción cíclica, tomada en un sentido literal o figurado, el pasado vuelve otra vez. Por el contrario, en la concepción lineal, la de Marx, el pasado ha muerto definitivamente, y el valor del mundo y de la historia procede de que ambos se hallan ya en marcha hacia el futuro.

Ciertamente que al abordar el tema de Marx hay que tener en cuenta su época, que no es otra que la del Romanticismo, siempre inclinado a impregnar de un cierto misticismo las manifestaciones de todas las grandes pasiones individuales y colectivas. Todo va desarrollándose como si Marx heredase los elementos psicológicos característicos de todas las tentativas revolucionarias frustradas de esta parte de Europa, *las cuales eran al mismo tiempo tentativas religiosas*, y a la vez, como si la antipatía y aversión constantes a la tradición, característico en Marx, le impulsase electivamente hacia las novedades.

En 1839, en su época de estudiante en la universi-

dad de Berlín, Marx va a sentir la influencia de la filosofía idealista alemana, sobre todo la de Hegel, que pasa por ser liberal y revolucionaria en relación con la última filosofía de Schelling, su rival universitario. (Asimismo influyen en el joven Marx algunos de los discípulos de Hegel, entre ellos David Federico Strauss, en cuya *Vida de Jesús* se afirmaba que los Evangelios eran mitos por los que se expresaba el *Volkgeist*. Marx entraría a formar parte del llamado movimiento de los Jóvenes Hegelianos, los cuales pretendían aplicar la filosofía de Hegel, si bien despojándola de la Idea Absoluta.) Por lo que se refiere a la Economía política inglesa, podría decirse, parodiando a Clausewitz, que viene a ser la continuación de la filosofía de las luces (Filosofía de la Ilustración) si bien empleando otros métodos.

Lo que es propio del marxismo es la síntesis de la tradición mítica de los sectarios activistas de la Edad Media y de las filosofías que son, o bien contemporáneas de Marx o bien de la generación anterior. Síntesis del advenimiento de un nuevo reino por la ascensión de las clases inferiores, de esta predicación insensible ante las realidades, de la conquista del paraíso mediante un levantamiento armado, y, por otra parte, de la filosofía deísta o agnóstica del siglo XVIII, de la crítica atea y racionalista de Feuerbach, de la dinámica heraclitiana de Hegel, de la economía política, a su vez hija del utilitarismo inglés. Si contemplamos el marxismo desde una perspectiva superior podremos apreciar de qué manera los elementos heterogéneos de esta síntesis genial parecen haber sido seleccionados, entre otros, menos con vistas al conocimiento que con vistas al potencial destructor que puedan alcanzar, combinados en un dispositivo destinado a cambiar la historia bajo la presión de resentimientos organizados, con el fin de

crear las condiciones de una guerra psicológica generalizable, al mismo tiempo que las grandes técnicas industriales. Bajo un condicionamiento científico de época (en el sentido en que lo farmacéutico le dan a la palabra condicionamiento), el marxismo es un *concentrado pasional explosivo* admirablemente adaptado a las masas desarraigadas e inestables. Una fórmula técnicamente admirable para intentar hacer saltar el mundo mismo que había producido tales elementos. A todos los levantamientos milenaristas, a todos los elementos más efervescentes de las grandes revoluciones les había faltado este principio de generalización, este carácter eminentemente contagioso, razón por la cual tales levantamientos han permanecido siempre aislados y se han consumido en el lugar en que se iniciaron sin posibilidad alguna de poder propagar el incendio. A todos estos movimientos les había faltado la estrategia, la táctica y la técnica propias de la guerra psicológica que, de haberlas poseído, *les hubieran permitido propagarse y generalizarse en unas determinadas condiciones,* y es precisamente esa táctica, esa estrategia y esa técnica, lo que Marx va a aportar al nuevo movimiento y por lo que entrará en la historia. No será precisamente por su teoría económica, que no ha significado avance alguno. En opinión de Marx, la evolución de la sociedad europea, es decir, el curso de la historia, debería generalizar la *condición proletaria,* al mismo tiempo que se producía la concentración capitalista.

Se llevaría a cabo, pues, la conversión de un mundo social de manera rápida y progresiva, en favor de las clases menos acomodadas de la sociedad. El sentido o complejo de inferioridad de estas clases bajas se va a convertir en algo contagioso y va a devorar a la sociedad de abajo a arriba, mientras que de una manera convergente y en virtud del mismo proceso de concen-

tración capitalista, las capas altas de la sociedad van reduciéndose poco a poco y no podrán resistir el empuje de las clases inferiores. Los «últimos» que deben ser los «primeros», son todos aquellos que figuran en el escalón más bajo de la sociedad. La idea de semejante *conversión* resultaría del todo ininteligible para el hombre del siglo XVIII. De este modo la «ciencia» (no hay que olvidar que se trata del «socialismo científico»), garantizaría la autodestrucción de la sociedad capitalista y burguesa. En cuanto a los herederos de esta sociedad, los proletarios, que son a la vez sus víctimas y sus enterradores, la historia «trabaja a su favor», al igual que el curso de un río lo hace a favor del nadador que sigue la corriente del mismo. Los proletarios, de los que Marx se ha nombrado a sí mismo Guía y mentor, son conducidos por la historia. Convenientemente inoculada, esta creencia tendrá poderosos efectos energéticos. De este modo, y en virtud de este dispositivo de destrucción, Marx devuelve la pelota a una sociedad en la que se siente del todo extraño. Hostil al pasado, el antiguo régimen, hostil al presente, que no es otro que el «régimen burgués», Marx encuentra en su invocación al futuro, y en la conjugación de éste con las clases inferiores; la fórmula maravillosa del explosivo específico que haría soltar en pedazos el mundo social y el orden reinante.

A lo largo de unas páginas célebres y harto conocidas sobre la función del mito, Bergson (44) ve en él, en primer lugar, la reacción defensiva del hombre, como ser vivo, contra el «poder disolvente de la inteligencia». Bergson, al hablar así, se refería a la especie humana

(44) BERGSON: *Les deux Sources de la Morale et de la Religion.* París, 1932, p. 27.

en general. Sus observaciones fáciles y al propio tiempo geniales no pierden nada de su valor aunque se restrinja su aplicación a los grupos y a los individuos dentro de los límites de la historia. En nuestros días, son perfectamente concebibles la extrapolación y la previsión —racional en la medida de lo posible, mas en todo caso imparcial— hechas a partir de la stuación económica, social y política de Europa entre los años 1844, fecha del manuscrito económico-político de Marx, y 1867, fecha de la publicación del Tomo I del *Capital*. Conocemos perfectamente los elementos de juicio de que disponían los contemporáneos y es por ello por lo que podemos fundamentar sólidamente nuestra opinión al decir que la extrapolación y la previsión, a partir de la situación económica, social y política de Europa y de los Estados Unidos de América en el segundo y tercer tercios del siglo XIX, no autorizaban, en modo alguno, a «concebir» la aparición de la gran sociedad del mundo blanco, que entonces tomaba sus primeros impulsos, como un proceso de auto-destrucción y de creación de una sociedad futura a partir precisamente de los «últimos», es decir, de las capas inferiores de la sociedad presente: el proletariado industrial. El arquetipo escatológico, apocalíptico, milenarista y mesiánico desvía y trunca así la previsión de tipo racional. Esto no significa, en manera alguna, el que una previsión de tipo racional no hubiera tenido a su vez grandes posibilidades de resultar equivocada. Una previsión justa supone un conocimiento suficiente de la totalidad de los factores que se hallan o pueden hallarse en juego. En realidad, el valor del arte de prever, hoy en día augurio de grandes progresos, tiene su fundamento en la completa pluralidad de las previsiones a realizar. Es, pues, necesario aplicarle lo que

M. Bruno de Finetti ha llamado la lógica de los acontecimientos subordinados (45).

La perfección de una previsión dependerá en todo caso de acertar a saber prever todos los futuros posibles a partir de los enunciados abarcados y en cada fase diversos futuros, o al menos dos de ellos: la eventualidad del sí y la eventualidad del no. Cada posible futuro engendra por lo menos dos futuros previsibles. La profecía, por el contrario, consiste en situarse en el futuro al que ve como un presente. Ahora bien, la profecía no ve sino un solo futuro, precisamente porque *ve*. La antítesis entre previsión y profecía es absoluta, ambos géneros se excluyen mutuamente. La profecía, bajo el ropaje de la previsión, es un género del todo falso que no soporta el examen. Se trata de una pseudo-previsión. La teoría de la evolución de la sociedad europeo-americana de la que *El Capital* constituye su último estado y que la muerte de Marx ha hecho definitivo, constituye lo que Pareto llamaría una *derivación,* es decir, una desviación en relación con una previsión racional *posible* a partir de unos datos a los que Marx tenía acceso.

La distancia que separa al marxismo de esta previsión (posible) señala una desviación en relación con la normal, a la que pudiera llamarse «coeficiente mítico». Típicamente, la previsión racional se halla desviada en el marxismo por un campo afectivo, y en la estructura de dicho campo podemos discernir las constantes psicológicas que aparecen en los activistas sectarios de los levantamientos y revueltas medievales y en las grandes revoluciones modernas, es decir, las figuras tipos de los períodos de efervescencia.

---

(45) *Actes du 1.er Congrès de Philosophie scientifique*. Herman. París, 1935, fascículo 4, pp. 31-40. Véase también Louis Rougier: *Traité de la Connaissance*. París, 1955, pp. 148-153.

El marxismo difiere sustancialmente de los milenarismos precedentes por la sencilla razón de que se muestra bajo un ropaje «científico». Afectando una forma de época, la de la «economía política» (hoy en día se habla de ciencia económica), en vez de presentarse, por ejemplo, como una interpretación activista y sensualista del Antiguo Testamento, en el que una especie de panteísmo reemplazaría a Yahveh, como sucede en Spinoza, el marxismo no es ni más ni menos que una predicación escatológica revestida de un conocimiento positivo.

La originalidad del fenómeno consiste en que pretende estabilizar los mitos revolucionarios de los períodos de efervescencia conservando intacta su virulencia en los períodos no revolucionarios, con el fin de transformar los incendios esporádicos, que eran ciertamente imprevisibles, convirtiéndolos en un fuego continuo destinado a arder permanentemente y reducir a cenizas a esa sociedad a la que Marx ha condenado de antemano a muerte. Una buena parte del marxismo, poderosamente articulada y propagada tras la muerte de Marx por los bolcheviques primero y después por los comunistas (precisamente aquella que se refiere a la organización, a la agitación y a la propaganda) no es otra que el arte de mantener vivo y atizar este fuego devorador. Es así por lo que el marxismo, después de Marx, ha ido edificándose como un sistema metódico de prospección de rencores y resentimientos de gran rendimiento colectivo y tremendamente eficaces en el terreno social, insertando los actos que motivan y determinan tales resentimientos tanto en el hecho histórico como en una perspectiva general realmente ilimitada. Se trata, pues, de una cierta forma del arte de la guerra mezclada o confundida con una revelación religiosa, si bien ésta es una revelación hipócrita. Una vez

que se ha *detectado el verdadero foco de rencores y resentimientos*, el utilizarle adecuadamente para cumplir objetivos revolucionarios no es sino una cuestión de técnica, y en estos menesteres los marxistas son maestros consumados.

El marxismo, desarrollado y propagado en este sentido por los comunistas, no ha aportado conocimientos válidos técnicamente mas que en lo que se refiere al arte de la guerra, y es precisamente en la historia de este arte de la guerra donde ha obtenido sus más resonantes triunfos, mas no así en lo que se refiere a la historia de la economía o de la sociología (en lo que concierne a la historia de las religiones, sabemos únicamente que debe figurar en ella). El marxismo de Lenin, de los bolcheviques y de los comunistas no ha aportado adquisiciones válidas (técnicamente hablando), sino en aquello que hace referencia a la estrategia y a la táctica. En este sentido, el marxismo ha tendido siempre a hacer prácticamente imposible esta convencionalización de la guerra, tendente a delimitar su posible propagación y evitar así males mayores, que en el siglo XVIII la antigua sociedad europea no cesaba de estimular. El primer paso, sin duda alguno decisivo, en este aspecto, fue dado precisamente por la Revolución francesa, cuando al decretar la movilización general, colocaba a los regímenes a los que ella misma había otorgado el poder, en la imperiosa necesidad de *excitar al máximo los rencores y resentimientos colectivos, único medio de elevar a una temperatura realmente mortífera, las pasiones y deseos de las masas.* Al alterar y modificar radicalmente la convencionalización de la guerra, el comunismo instaura en el siglo XX *una era de guerra crónica,* fondo continuo y permanente sobre el que han de desarrollarse episodios militares realmente graves. Hasta el presente, es el comunismo el que ha

obtenido los resultados más espectaculares y convincentes en el manejo y manipulación de las más diversas técnicas de subversión. El empleo, sumamente hábil y cuidadosamente preparado de estas técnicas, coloca al adversario, que no las utiliza, en una situación de inferioridad militar, situándole en el nivel más bajo de la guerra abierta, en la que, limitada su acción por los convenios que separan la guerra de la paz, se ve imposibilitado de utilizar los medios necesarios para defenderse, e incluso para poder vencer a sus enemigos. El mundo no comunista se encuentra minado psicológicamente por una agresión crónica, mientras deja en manos comunistas el monopolio de la guerra subversiva (46).

La diferencia entre los dos antagonistas, que parece llegar a paralizar la defensa en provecha del ataque, se basa en el hecho de que los países no comunistas, que jamás han pretendido imponer al mundo una doctrina determinada, y que no cuentan con el aparato piscológico adecuado para excitar los rencores y pasiones (sino que, al contrario, parecen propiciarlos, favoreciendo su propagación) se limitan a situarse en el terreno defensivo, en un campo que intelectualmente les es extraño, pero en el que su vitalidad puede verse profundamente deteriorada. Esto concierne de modo particular a los americanos de los Estados Unidos, quienes, en razón de su misma fuerza, se ven constreñidos a defenderse, cuando en realidad deberían pensar en una defensiva general que englobase todos los elementos favorables. Fuertemente aferrados a la idea de paz convencional, idea un poco hipotética y absurda, los países no comunistas piensan que, al no inspirar, ni

(46) JULES MONNEROT: *La Guerre en question*. París, 1951.

dirigir, ni subvencionar, ni fomentar *las subversiones simétricas en el interior de los imperios comunistas, lo único que hacen es mantener la paz.* Esto les lleva, de modo inexorable, a prepararse para la guerra, consagrando a dicha preparación una parte ciertamente considerable de sus recursos, a prepararse para una guerra que en realidad nadie les ha declarado y que nunca se iniciará, mientras censuran psicológicamente la percepción de una parte de la guerra que realmente les hacen, llegando incluso a negar que tal cosa sea así. Sin duda alguna, los occidentales tienen razón al aferrarse de esta suerte a la ficción de la paz —se trata de una noción que no se puede olvidar— mas no por eso debemos engañarnos al respecto. Por otra parte, se trata de una cuestión de lenguaje: en el respeto a los Convenios oficiales, podrían incluirse asimismo las respuestas adecuadas e incluso las iniciativas a tomar en cada caso. Debe tenerse en cuenta, además, que se trata de pueblos lo suficientemente preparados para comprender cual sea el resultado final de las opciones que se les ofrecen. Después de todo, ¿es que no procedemos directamente de la cultura griega que es, precisamente, la de la objetividad?

Ahora bien, si este *arte de la guerra no militar* constituye el *punto fuerte* del marxismo comunista, su *punto débil* (de sus adversarios, dependerá en todo caso el debilitarle aún más) es el de que adolece constitucionalmente de una contradicción interna de primera magnitud, al ser, como ya hemos tenido ocasión de comprobar anteriomente, una predicación escatológica, disfrazada bajo el ropaje de un «saber o conocimiento científico», es decir, una *pseudo-ciencia.* «El Capitalismo se concentrará progresivamente. El mundo entero, en principio industrializado y por eso mismo convertido en capitalista, se proletarizará rápidamente,

84

mediante la desaparición de las clases intermedias. En una fase posterior, los fenómenos revolucionarios desembocarán en la dictadura del proletariado».

Si el marxismo, desde el momento mismo de su aparición, deja escépticos a tantos economistas burgueses (y Marx engloba bajo este calificativo a todos aquellos que no siguen sus pasos), resulta evidente que tal cosa no se debe únicamente al hecho de que, al sentirse depositarios de un «pensamiento clasista», estos economistas «burgueses» no pueden comprender nada que sea contrario a los intereses de su clase. La alegación es poco convincente: desde M. de Malestroit a Malthus, los hombres de los tiempos precedentes han comprendido, o han creído comprender, un sin número de hechos ciertamente desagradables, y los burgueses del siglo XIX, contemporáneos de Darwin y de Carlyle, no eran tan sensibles moralmente como pudieran sugerir Marx y Engels. Incluso en el caso de conceder a Marx y a los marxistas que existía realmente un espíritu clasista, de «defensa de clase», no puede evitarse el comprobar que, por parte de Marx y de los marxistas existe igualmente insuficiencia de prueba. Y no hay modo de dudar de tal aserto, ya que en el caso del marxismo, las pruebas faltan siempre. Ahora bien, esta ausencia total de pruebas no hubiera podido ser invocada contra Marx en el caso en que se hubiera considerado un profeta solamente, ya que el profeta no prueba jamás. Al contrario, la desconfianza se acrecienta cuando al leer sus obras se percibe claramente que es un profeta, por un lado, mientras que por otro expone unos razonamientos que no siempre bastan para obligar a los que se limitan al dominio de la prueba, sino que permiten convencer a los que han sido ya alcanzados, «tocados», es decir, «situados en las debidas condiciones» por la profecía. A pesar de las aparien-

cias, Marx no es, ni mucho menos, el gran pensador de Occidente que muchos creen ver en él. En casi todas y cada una de las páginas de su obra, existe una verdadera confusión de la retórica y de la lógica, del sentimiento y del razonamiento. Por otra parte, no añade sus efectos como hacen muchos y como sería ciertamente lícito al par que útil hacerlo así. Por el contrario, confunde todo ello, creyendo haber demostrado todo aquello de lo que solamente está persuadido.

Marx no es ni un sabio ni un filósofo, por la sencilla razón de que su «proyecto fundamental» antes que ser verdadero debe ser creído. Marx es el Mahoma de unos tiempos en los que las palabras impresas van a sustituir a los caballeros del profeta. El carácter pseudocientífico de su obra, las formas externas que recoge de la economía política, tienen como misión principal la de forzar la credibilidad: afectación de ciencia que no es otra cosa que una corrupción de la fe. Se trata, en resumidas cuentas, de apropiarse de la idea relativa a la importancia que en las sociedades industrializadas se concede a la ciencia con el fin de hacer pasar la ideología por ciencia, utilizando para ello una retórica muy *sui géneris*. El materialismo dialéctico (naturalmente después de Marx, quien no es ciertamente responsable de esta alianza de palabras) se convertiría así en el método de los métodos (47)... Aquellos que en los países de régimen y gobierno comunistas, y en otros también, profesan tales dogmas, están en lo cierto al reivindicar a Marx, el cual se había manifestado en esta dirección.

En el siglo XIX, ni los libros sibilinos de la Edad Media, ni las referencias a la Biblia hubieran sido su-

(47) JULES MONNEROT: *Sociologie du Communisme*, segunda parte, capítulo VII: «Psychologie du matérialisme dialectique.

ficientes para infundir a los activistas el valor de luchar con todas sus fuerzas hasta conseguir la instauración del nuevo reino. Este nuevo profetismo no podía propagarse adecuadamente si no contaba con una base de *credibilidad*, es decir, que habría de transformarse para simular algo totalmente distinto al profetismo. Es por ello, por lo que al dirigirse a los hombres que ya no creen en los milagros de Dios sino en los de la ciencia, el marxismo ha de adoptar una postura científica y hablar en nombre de la ciencia.

Este marxismo de nuestra época, a la manera de un carburante sólido, pretende condensar en sí mismo, para tenerlo siempre dispuesto en el momento en que las circunstancias así lo requieran, una especie de concentrado permanente que puede desencadenarse y explotar en el instante mismo en que la situación lo permita, favoreciendo de este modo la aparición de la efervescencia revolucionaria. Su objetivo primordial es el de mantener en situación revolucionaria a todos aquellos que hayan sido debidamente aleccionados e imbuidos de fervor revolucionario. Y es así como el mal crónico que ha de minar fatalmente a la sociedad burguesa, tan detestada por los marxistas, ni puede ni debe conocer remisión definitiva alguna, sino que, por el contrario, crisis tras crisis habrá de conducir inexorablemente al destino fatal que le ha sido profetizado.

Bien pronto se aprecia el error y la contradicción inherentes a este marxismo: si nuestro análisis espectral de la estructura de las revoluciones es válido, lo que realmente caracteriza a los períodos de efervescencia es la actuación rápida y momentánea, es decir, no se puede hablar de los mismos como si se tratase de algo en conserva y a la espera de la ocasión adecuada para explotar. El arte de la guerra psicológica, que consiste principalmente en explotar al máximo posible

cualquier foco de resentimientos o rencores, convirtiéndolos en fuente de una guerra crónica a nivel militar más bien reducido, es perfectamente disociable de la teoría marxista de la evolución de las sociedades industriales. La insatisfacción humana es anterior, así como también verosímilmente posterior y, en un cierto sentido, superior al marxismo. De ahí la maravillosa aplicación del marxismo a los países ex-coloniales, así como también la posibilidad de devolver, de lanzar, como si se tratara de un guante, este arte de la guerra contra los países oficialmente marxistas, posibilidad que aún no ha sido aprovechada por aquellos que quizá hubieran tenido interés en hacerlo, por la sencilla razón de que era contrario a sus hábitos y a su conducta moral. A este respecto, el marxismo puede ser asimilado por la estrategia general.

Al examinar los rasgos psicológicos comunes a los levantamientos milenaristas o mesiánicos en el mundo occidental, hemos analizado todos y cada uno de ellos con su respectiva significación, siendo ahora necesario unirles entre sí al objeto de constituir una figura. Veamos, pues, cuál es esta figura.

La idea de una catástrofe o *«proceso que escapa a toda descripción»* (48) y que une un fin con un principio, nace en los albores de nuestra historia en el interior de ese cuadrilátero del que proceden todas nuestras ideas religiosas, incluida el Asia menor: en sentido vertical, entre el norte del Irán y el sur de Mesopotamia; en sentido horizontal, entre el desierto de Libia y el Indo. Esta catástrofe separa dos principios, dos seres, dos mundos, de signos opuestos: Ahriman o principio del mal y Ormuz, o principio del Bien en la escatología iraniana, en una palabra, el Mal y el Bien.

(48) GEORGES SOREL: *Réflexions sur la violence*. París, 1930.

En la mitad sur del cuadrilátero en cuestión, en Babilonia concretamente, surge por otra parte, una concepción cíclica del devenir (es decir, de lo que más tarde llamaremos historia). Dicha concepción se apoya en la observación de las estrellas y de los planetas, sobre la especulación astrológica: Al igual que en el ejemplo de la trayectoria de un astro, la línea curva del devenir se cierra. *Kuklos* significa círculo: si el devenir es cíclico, ningún fin es final, y por ello, a la curva descendente sucederá la curva ascendente. Por lo tanto, nada autoriza una esperanza y una desesperanza absolutas en lo que respecta a la raza humana. Un elemento de serenidad resulta, pues, inherente a la propia naturaleza del círculo (49).

Una nueva visión va a negar esta vieja concepción cíclica: la *idea de un principio, de un comienzo absoluto*. A partir del triunfo del monoteísmo en la cuenca del Mediterráneo, la línea recta va a sustituir al círculo. No habrá, pues, nuevo comienzo, ya que el principio es absoluto. Así, pues, cuando se hable de principio y de fin del mundo será menester tomarlo en un sentido, no solamente absoluto, sino también literal... Esta sustitución de una concepción circular del mundo por otra de tipo lineal es la que nos permite darnos cuenta de la esencia misma de los apocalipsis. La catástrofe que en los mismos se profetiza es definitiva, y el reino glorioso que ellos anuncian y preceden es irreversible. En la concepción cíclica, a un segmento de círculo descendente puede suceder otro de tipo ascendente: BA AB.

En la concepción lineal no puede haber otra cosa que rotura de la línea y en tal caso no se trata sino de una simple vicisitud. Es evidente que en la concepción

---

(49) V. «La circularidad de Dios», en ARISTÓTELES: *Metafísica*, libro lambda, 7-10.

cíclica, el individuo situado por su época en el lugar más inferior de la curva descendente, podía sentir que iba a producirse una catástrofe de signo irrevocable y definitivo, cuando tal cosa no era en realidad así, sino con respecto a su propia escala individual. Por lo que se refiere a la especie humana en general, no se trataba sino de una simple ilusión de óptica histórica, debida al hecho de que un observador, infinitamente pequeño, colocado en un punto determinado de una curva, puede percibir como línea recta la parte de la curva que tiene ante sus propios ojos. En su propia escala, se trata en efecto de una recta. El fenómeno —el carácter irrevocable y definitivo de la catástrofe— no afecta sino a la limitación de su horizonte. Si nos situamos en el interior de la concepción cíclica, entonces será menester decir que los reinos, y con mayor razón los individuos, no tienen una vida lo suficientemente larga y duradera como para poder comprobar y dar fe de la más *ligera curvatura*. Por el contrario, en el interior de una concepción lineal, entre el final de una época inclinada al mal y el comienzo de otra época inclinada, al bien, se sitúa una catástrofe definitiva: nada del pasado volverá, nada del futuro ha llegado aún.

En los Apocalipsis, esta catástrofe es al mismo tiempo una *ordalía*: el diluvio o las llamas van a seleccionar a los elegidos y a los condenados. Tal acontecimiento se sitúa al final de lo que nosotros llamamos la historia. Así, pues, la historia tiene un fin, ya que se trata de un proceso que conduce a su término, de la misma manera que una marcha conduce a la meta.

La concepción de la *historia*, que ha prevalecido en las sociedades occidentales, no es una realidad, sino a partir de esta concepción lineal: si el devenir no es cíclico sino lineal, habría que deducir de ello que cada acontecimiento que se produzca es de tal naturaleza

que «jamás se repetirá dos veces»: original y definitivo, sin precedente y sin posteridad. De esta suerte, el advenimiento en cuestión no será nunca la repetición de un modelo preexistente, deduciéndose de ello que cada segmento de la historia es descrito por sí mismo. Nada recomienza y la historia nos lleva a algún punto. Es así como Bossuet interpretará un segmento de la misma (50) en relación con el plano divino. Mas igualmente podría afirmarse que la historia lleva a cualquier parte y rechazar la teología de Bossuet, que es lo que hace Hegel precisamente.

Tal es el fondo común, la tierra nutricia en la que los hombres de los levantamientos mesiánicos y milenaristas, de las grandes invasiones en la edad clásica de Europa van a extraer los mitos que más tarde reivindicarán para lanzarse a matar y a morir. Mas no se trata de todo el fondo sino de una parte del mismo, de una selección comparable a la que se opera en el ser vivo cuando toma de su medio o ambiente solamente aquellos elementos que le habrán de permitir conservar su forma y su especie, excluyendo a los demás. De este modo, ciertos elementos son separados y aislados de los demás y así también una parte de estos elementos ve agravada su posición en tanto que a raíz de ciertos cambios de acento aparecen rasgos que nos parecen nuevos totalmente. Veamos, pues (el orden nada importa en este caso) los principales resultados de esta selección tendenciosa llevada a cabo sobre representaciones míticas y sobre dogmas.

En primer lugar, la idea de la prueba violenta a consecuencia de la cual y por vía catastrófica, el Bien va a suceder al Mal en el mundo. En la historia de las ideas no suele ser nada raro el que una idea nueva no

(50) *Discours sur l'Histoire Universelle.*

sea otra cosa que una idea vieja a la que se ha tomado alguno de sus rasgos característicos. De esta manera, lo nuevo es obtenido de lo viejo a base de sustracción, y de la misma manera que el animal, en la comparación anterior, rechaza aquellos elementos de su ambiente que no va a utilizar, así también *los psiquismos toscos rechazan la idea de trascendencia* que los Padres de la Iglesia tomaban aparentemente de Platón y de la filosofía neo-platónica. Las promesas, los tiempos de la promesa, aparecen representados materialmente, físicamente. De los apocalipsis retienen la sed sin la inquietud, y el resultado de esta sustracción no es otro que el apetito. Todo ello se desarrolla sobre la tierra, no pudiendo ser de otro modo, ya que existe una evidente ineptitud constitucional para percibir otra cosa distinta. Este telurismo constituiría por sí solo una razón más que suficiente para que todos los levantamientos milenaristas fuesen heréticos. Y lo mismo sucede con los demás: Todos ellos son, o se convierten en antijerárquicos, antinómicos. Rechazan por igual la jerarquía de la Iglesia y la ley que ella transmite. En estas representaciones míticas el telurismo aparece acompañado del secularismo, lo cual significa que todo sucede sobre la tierra, en el tiempo y que pueden señalarse fechas precisas. El Gran Día guarda relación con los apetitos terrenos inmediatos que va a satisfacer y la edad de oro se sitúa en el futuro. Se aprecia claramente aquí el posible deslizamiento de estas herejías hacia las filosofías del siglo XVIII y que pueden considerarse como subproductos de la descristianización: Helvecio, Holbach, La Mettrie, que habrían de influir fuertemente sobre Marx.

Consideremos, pues, el proceso de los apocalipsis: Existe en general una agravación de los males que afectan a la sociedad, proliferan los malvados, se incre-

mentan las persecuciones de los buenos, sufren los justos; la maldad alcanza su punto culminante y, más tarde, de conformidad con los criterios de la catástrofe, se opera la selección entre elegidos y condenados, abocados a los suplicios eternos hasta el momento en que se produce el advenimiento (definitivo, todo lo es en la concepción lineal) del nuevo reino que nos ha de volver al paraíso, a la edad de oro. Teniendo en cuenta el telurismo de los campesinos sublevados, la venida del reino debe traducirse por la satisfacción de los apetitos terrenales. Las ideas acerca del advenimiento del nuevo reino y de la satisfacción de los deseos materiales de los sublevados se mezclan de tal modo que llegan a confundirse. No existe, pues, una ascensión de los Elegidos, sino una *venida del Reino* al alcance de los sublevados que tienen hambre y que aspiran a vivir como los ricos.

Finalmente, un último rasgo: si el contenido de la edad de oro es terrenal, físico, materialista, el estado final, ya que nos hallamos dentro de una concepción lineal, el *terminus* alcanzado por la sociedad humana es un estado de unidad, de homogeneidad, de indiferenciación, como si el proceso de diferenciación del que el hombre es una meta hubiese sido recorrido en el sentido contrario, y que la ruptura de la unidad del ser que representa la individuación, hubiera sido reparada.

De ahí, otra forma de herejía común a los mismos movimientos milenaristas y revolucionarios: si resulta posible así el que, «en el tiempo» pueda llegar «un buen día», un día que puede fijarse en una fecha determinada (Juan de Leide hablaba del día de Pascua) en que pueda entrarse en la llamada «edad de oro», entonces resulta que no existen obstáculos específicos a que tal cosa así suceda. Si se rechaza toda transcendencia, aceptando la concepción lineal del devenir, en el mismo

hecho de alcanzar un punto cualquiera de esta línea, hay algo ya de irrevocable y definitivo. *El Gran Día es un día de la tierra y tiene una fecha.* Los cambios que se producen tienen ya un sentido distinto al de la concepción cíclica: cada uno de ellos no se producirá mas que una sola vez, es decir, no habrá posible repetición. De ahí la cambiante importancia de los diversos puntos de la línea: en ella puede llegar un momento que es ciertamente capital (se trata de una línea rota). Es esto precisamente lo que significa la palabra milenarismo. El año mil es aquí un símbolo, tratándose en realidad de la fijación de una fecha, de la toma de conciencia de una fecha.

La idea de imperfección, de una falta de consumación radical del ser humano, implícita en el mito del pecado original aparece así rechazada. Si la edad de oro puede sobrevenir en cualquier momento es por la sencilla razón de que la naturaleza es buena. Se admite, pues, el *eritis sicut dii,* y este optimismo corre parejas con el primitivismo. Los sublevados son hombres sencillos, pertenecientes a las clases más inferiores de la sociedad. Es precisamente esta forma de sentir y de pensar la que, desprendida de casi todos los dogmas (no conservará más que a Dios), se manifiesta en Juan Jacobo Rousseau, en el que podemos apreciar claramente la alianza del primitivismo con la soberanía del pueblo, con la soberanía popular. Los miembros de las clases inferiores están más cerca de la naturaleza, y como quiera que la naturaleza es buena, cabe deducir de ello que los pertenecientes a dichas clases inferiores son mejores. Es posible, además, tomar las cosas en el sentido opuesto: los que se hallan encuadrados en el «partido popular», como se decía en Roma, se encuentran enrolados bajo la bandera del optimismo.

Mas en esta representación lineal del tiempo, nos

dirigimos hacia una época cualitativamente superior a la que la ha precedido, la época en la que se desarrolla el proceso catastrófico, el que se imaginaban vivir los sectarios sublevados o los revolucionarios efervescentes más caracterizados. En aquel entonces, los religionarios se hallaban plenamente convencidos (subjetivamente así era en efecto) de que eran, por sus actos, los verdaderos instrumentos de la venida de tiempos superiores, de encontrarse en el corazón mismo de la crisis que va a poner fin al mundo malo y antiguo y que va a alumbrar el nuevo mundo, el mundo del Bien.

Como ya hemos tenido ocasión de comprobar, es aquí precisamente donde comienzan a surgir los terrores de la historia. La proliferación y agravación de los males anuncia la inminencia del Reino. La transformación de lo malo en algo peor aún, va a anunciar un cambio radical. Tal es el papel que desempeñan en el pensamiento apocalíptico de los religionarios activistas, los terrores de la historia. Pueden considerarse como «terrores de la historia» todas aquellas plagas o calamidades públicas que son lo suficientemente intensas como para producir los consiguientes efectos de terror: invasiones, epidemias, guerras, seísmos naturales, y en suma, la forma más elemental de la criss económica: el hambre.

3

LA ESPERANZA CATASTROFICA

Volvamos a incidir una vez más sobre los mitos del marxismo que hemos colocado entre paréntesis. Los mitos ligados a la fase de la efervescencia no han cesado de mostrarse cada vez más activos de revo-

lución en revolución, y lo han hecho de una manera efectiva y terrena. El milenio igualitario y el comunismo utópico, ligados a una especie de anticipo o de anunciación del reino de Dios sobre la tierra, de *un descenso del reino de Dios,* hacen su aparición en la revolución inglesa como un caso límite, de suma aberración, del que la fase de normalización no ha conservado nada en absoluto. En la Revolución francesa, el mito de la redistribución de los bienes, que habrán de pasar de manos de los ricos y poderosos a las de los *sans-culottes* virtuosos, a los inocentes y «naturales», mito que ya aflora en Saint-Just (sus *Institutions républicaines,* su discurso sobre los decretos de Ventôse —Ventoso, sexto mes del colendario republicano francés, del 19 de febrero al 20 de marzo— no son otra cosa que una preparación para este reino), sigue la misma corriente. Si las referencias a la palabra de Dios ya no aparecen en la Revolución francesa, la universalidad de la afirmación, que en los sectarios ingleses dimanaba de la divinidad de la Palabra, se afirma, sin embargo, con una mayor brillantez, con una mayor resonancia, eficacia y fecundidad que en la revolución inglesa, porque el gobierno y las fuerzas sociales de un Estado poderoso se ponen al servicio de esta propaganda, y por el hecho también de que un ejército victorioso, de manera consciente o inconsciente, hará que resuenen sus ecos hasta en las estepas rusas.

Dios ha desaparecido, la autoridad de la Palabra se ha visto incrementada. Sin embargo, no se sabe a ciencia cierta de quién es la palabra. Por otra parte, esta cuestión, como tal, ha desaparecido también. Es la edad que Augusto Comte llama metafísica o crítica, época en la que los atributos y las acciones que en la época precedente («teológica») correspondían a

93

las personas divinas, a las fuerzas personificadas, van a corresponder ahora a las entidades: «el Género Humano o la Humanidad» (expresión ésta muy a la moda entre los años 1789 y 1793), «Fuerza de las Cosas» (Saint-Just), «Marcha de los Acontecimientos y de las Ideas» (Cournot), «Evolución» (Darwin), «Historia» (Hegel). No obstante, estas diferencias de denominación no afectan en nada a lo que es realmente esencial, y es por ello por lo que la estructura misma de la operación no cambia en absoluto. En apariencia resulta posible condenar a la proscripción a Dios y a las Sagradas Escrituras y, como cosecuencia de ello, al Paraíso y, sin embargo, puede continuarse haciendo apelación al «Paraíso sobre la tierra». Basta para ello con desconocer la psicología humana, con olvidar que el hombre concibe el ideal como oposición a lo real, que la limitación de su ser que hace que no posea todo, le lleva a sobrevalorar lo que en realidad no tiene. Esto hace que un Paraíso sea siempre concebible, ya que el hombre, no puede salir de su condición de perpetuo aspirante, sino abriéndose penosamente camino, más no por un estado de quietud que libera al hombre de la acción y del dolor (es esta precisamente la cuestión que el budismo ha planteado en su centro: saltar por encima de las pasiones, dominarlas, extinguir todo deseo, llegar a conseguir la paz absoluta; el *nirvana*).

Hemos visto y veremos más adelante la suerte que ha correspondido a tales elementos en la parte mítica del marxismo de Marx. Las representaciones que le sobreviven, al gual que las que le han preexistido, aparecen recogidas en los mitos marxistas: se trata de la sociedad sin clases que pone fin a la explotación del hombre por el hombre, que ha de abolir la estratificación-diferenciación al sustituir la su-

bordinación por la coordinación y que va establecer sobre la tierra el milenio igualitario. «En la fase superior de la sociedad comunista —dice Marx (51)—, la humillante subordinación a la división del trabajo, y con ella el antagonismo del trabajo intelectual y del trabajo manual, desaparecerán del todo». El trabajo no es ya un «medio de vida», sino «la primera necesidad de la existencia». Este postulado parece poner de relieve la influencia ejercida sobre Marx por la filosofía utilitarista inglesa, filosofía «antitrágica» hasta el irrealismo, lo que ha dado lugar a que la misma se haya visto bien pronto superada, a pesar de su evidente «utilidad».

Marx predice una mutación psicológica: el trabajo obligatorio se convertirá en necesidad. Ahora bien, no ha tenido nunca en cuenta la psicología de Hobbes, el cual en su tratado *De homine* describe las funciones del organismo humano en términos que muy bien pudieran aplicarse a cualquier animal. En la naturaleza humana hay dos principios que mueven al hombre en su vida personal y colectiva: el apetito natural y el de autoconservación. El hombre, al igual que los animales, siente necesidad, apetito hacia todo aquello que pueda cubrir sus necesidades. Ahora bien, los animales desean tan sólo aquello que satisfaga sus necesidades inmediatas mientras que el hombre, dotado de raciocinio, puede proyectar ese deseo hacia el futuro y extenderlo a todas aquellas cosas que plazcan a su imaginación. De este modo el hombre es el más poderoso y peligroso de los animales. El hombre desea cada vez más poder, con un sentido violento e irracional, y es este sentido irracional lo que constituye el apetito natural del hombre, basado en el placer que

(51) *Critique du Programme de Gotha.*

alcanza éste en la consideración de su propio poder. El principio de autoconservación responde al bien primordial del hombre: la vida. La vida es el bien supremo, mientras que la felicidad es el más grande. Hobbes no concibe estos bienes como finitos, sino como inalcanzables en su plenitud, pues el hombre es por naturaleza insaciable. El deseo de poder puede arrastrarle a arriesgar su propia vida, pues su obcecación le hace olvidar su instinto de autoconservación). El hombre dominado por el instinto de la violencia se vuelve luchador capaz de vencer todos los obstáculos hasta conseguir satisfacer sus deseos, si bien sigue conservando la nostalgia de la ausencia de todo esfuerzo y cuando, desarmado, sueña, considera como una grave imperfección el verse obligado a realizar actos violentos. La originalidad del hombre es la de ser un ser contradictorio: se da cuenta de la diferencia que le separa de los animales al luchar contra el instinto que tiene en común con ellos. Esto es lo que Hobbes tiene presente y que Rousseau, sin embargo, parece desconocer.

Marx, que sin decirlo se ha lanzado a pies juntillas sobre el campo de la profecía, predice una mutación psicológica (52) del hombre. No es posible evitar la impresión de que Marx predice esta mutación por la sencilla razón de que su tesis tiene necesidad de la misma, o sea, que acepta un postulado utilitarista que, en buena lógica, habría que someter a la duda metódica. Pero Marx prosigue afirmando que «con el desarrollo, en todos los sentidos, de los individuos, las fuerzas productivas de la sociedad irán aumentando paulatina y progresivamente, en tanto que los recursos de la riqueza colectiva manarán con abundancia». Conviene insis-

(52) En la que no creerá su yerno, Paul Lafarque, autor de la obra: *Droit à la Paresse.*

tir en esto: no se trata del «joven Marx», ya que el texto del *Programa de Gotha* tiene la fecha de 1875. Ahora bien, en este pasaje, desprovisto de aquellos ornamentos racionales que le recubren, antes y después, encontramos el contenido latente, que no es otro que el del milenio igualitario. En esta visión del futuro, los individuos no se ven sometidos inexorablemente a la división del trabajo, que necesariamente subordina unos a otros, lo cual entraña la desaparicón radical del antagonismo existente entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. El texto de Marx es anfibológico, y lo mismo puede decir que la distinición entre trabajo intelectual y trabajo manual seguirá subsistiendo, si bien no será otra cosa que una oposición. No obstante, esta interpretación restrictiva se hallaría en evidente contradicción con el principio del «desarrollo, en todos los sentidos, de los individuos» que Marx afirma seguidamente. Desarrollo de los individuos en todos los sentidos no puede querer decir otra cosa que el desarrollo de cada individuo en los dos sentidos, el del «trabajo manual» y el del «trabajo intelectual». Lo que resulta ciertamente evidente, ya que a continuación se afirma que «el trabajo se convertirá en la primera necesidad de la existencia». Se comprende, pues, que todos los hombres se precipiten a la vez sobre el trabajo intelectual y sobre el trabajo manual: se trata pura y simplemente de satisfacer una necesidad. Es, pues, bajo el imperio de esta necesidad, al menos aparentemente, como los rendimientos irán incrementándose hasta el punto de que «las fuerzas productivas aumentarán progresivamente y todas las formas de la riqueza colectiva manarán con abundancia». Lo que Marx profetiza aquí no es otra cosa que la concordancia y la armonía entre lo que exige el individuo y lo que exige la sociedad. La realidad, sin embargo, demuestra que los anta-

gonismos no son suprimidos como lo son en la imaginación de Marx, si bien los marxistas han considerado la profecía de su maestro como si se tratara de una previsión. Por el contexto general de este escrito (53), parece deducirse que el propio Marx lo consideraba como una cosa «probable».

Lo que sigue no puede tener valor histórico en cuanto a la interpretación del texto de Marx, pero sirve para poner de manifiesto la continuidad del mito escatológico en *cuestión* en el marxismo. A este respecto, Trotsky escribe lo siguiente: (54). «En la sociedad del futuro, que hará posible la «revolución mundial», el hombre será mucho más fuerte, mucho más perspicaz, mucho más refinado. Su cuerpo será más armonioso y sus movimientos más rítmicos (55); su voz más musical. El nivel medio de la humanidad se elevará progresivamente hasta alcanzar el de Aristóteles, el de Goethe, el de Marx. Y por encima de esta cresta de montaña se elevarán nuevas cumbres...». Aún sin tener en cuenta la calenturienta imaginación de Trotsky, puede observarse, no obstante, que esta mutación del hombre, tácitamente preconizada y como sobrentendida por Marx, equivale a un movimiento (al resultado de un movimiento) que se produce en sentido inverso al movimiento de la división del trabajo, de especialización (que es asimismo, por la fuerza de las cosas, en parte también un proceso de estratificación) y que viene a caracterizar a las sociedades occidentales a las que en nuestros días denominamos «desarrolladas». Por su plurivalencia en *materia de trabajo y capacidad*, el in-

(53) MARX: *Crítica del Programa de Gotha.*

(54) *Littérature et Révolution.* Traducción de la edición alemana. Viena, 1924, p. 179.

(55) Este rasgo aparece frecuentemente en las novelas de «ciencia-ficción».

dividuo (si admitimos que Marx quiere decir «cada individuo»), constituirá con sus semejantes, a los que no separa entre sí ninguna «diferencia de clase» (se trata de una sociedad sin clases), una sociedad que ha tomado un camino contrario al que tomaron las sociedades occidentales después de la revolución industrial, y que no es otro que el de la división del trabajo, el de una diferenciación cada vez más acusada y de una especialización cada vez más fuertemente impulsada. Esta polivalencia de todos y cada uno de los individuos que integran la sociedad desembocará, en la «sociedad sin clases», (continuando con la ficción marxista) en un completo *monomorfismo.* Es decir, que lo que podría esperarse, o sea, que las sociedades cada vez más diferenciadas llegasen a especializar unos tipos de hombres que, en el plano sociológico, se corresponderían con la especialización biológica en las sociedades de las hormigas, de las termitas y de las abejas, no se produce, y si en cambio, lo contrario, es decir, el retorno a una sociedad homogénea, indiferenciada, compuesta por individuos verdaderamente iguales entre sí, en el sentido de que tienen, en general, las mismas aptitudes y capacidades, que son intercambiables y que, en caso necesario de estratificación, todo el mundo podrá «cambiar de clase» o de rango todos los días, e incluso varias veces al día. Todas las utopías y las místicas igualitarias —en la Antigüedad, en los Mazdekitas de la Persia de los sasánidas, en algunas sectas igualitarias del Islam, así como en los discursos y en Las *Instituciones* de Saint-Just— desembocan en la indiferenciación social por la intercambiabilidad de los individuos. Estas utopías y estas místicas igualitarias aparecen dominadas por la idea de una marcha hacia la indiferenciación, que sería una marcha hacia la liberación (*al límite*) en relación con el hecho mismo de la

individuación, al ser concebida la distinción entre los seres humanos como una verdadera perturbación. Tal es el sueño de la sociedad homogénea, indiferenciada, en la que todos los hombres son libres, iguales, semejantes, sociedad que Rousseau situaba en los orígenes de la humanidad, en este estado de inocencia que para el filósofo ginebrino (en contra de Hobbes) no es sino el estado de naturaleza.

En realidad, no se encuentran sociedades homogéneas de este tipo mas que en las tribus de los Bosquimanos y de los Bergdama (56). Desde el punto de vista social, en estas sociedades sumamente reducidas (nunca ascienden a más de cien personas por tribu), nadie destaca, salvo los viejos, por su sabiduría y experiencia. Semi-nómadas, estas pequeñas tribus viven en la misma zona territorial. Así, pues, los viejos Bosquimanos han visto todo o casi todo lo que se podía ver y es precisamente por ello por lo que hablan con perfecto conocimiento de causa. Podrán hacer prevalecer sus juicios y opiniones hasta el mismo momento en que sean «abandonados» por considerárseles ya como «bocas inútiles».

La idea latente del milenio igualitario, una de cuyas formas aflora en Marx, supone una no diferenciación, una involución, un monomorfismo al menos social que marchan en el sentido contrario al seguido por la humanidad occidental desde finales de la Edad Media. El término final es un retorno a lo homogéneo, a la paz llana de la indistinción. Una reivindicación mítica constante y capital de los extremistas del período de efervescencia en las tres grandes revoluciones lo constituye la supresión de toda distinción y diferenciación entre

---

(56) Ver O. j. c. *African Political Systems. Tribes without Rulers.*

los hombres. La polivalencia de cada individuo y la equivalencia de todos los individuos, la supresión del binomio trabajo intelectual-trabajo manual. Una mutación psicológica de la especie que confiere más poder al hombre en todas las direcciones, tiende hacia esta uniformación de los hombres en el seno de una sociedad homogénea (la sociedad sin clases). Los utópicos sueñan con una igualdad desde arriba, en lugar de llegar a ella desde abajo, como en estas pequeñas tribus africanas.

Este texto de Marx (*Glosas marginales al programa del partido obrero alemán,* comúnmente denominado *Crítica al proyecto del programa de Gotha*) es de suma importancia para todo aquel que desee estudiar la mitología marxista. En el mismo aparece claramente la estrecha vinculación existente entre la accesión al milenio igualitario (sociedad sin clases) y la acción de los partidos revolucionarios, realizada más tarde con éxito por los bolcheviques tras el golpe de Octubre y la subsiguiente toma del poder. Es el propio Marx el que, al designar el objetivo en el pasaje anteriormente comentado, indica los medios para conseguirlo en las páginas siguientes. «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista (Marx hablaba de esta sociedad comunista llegada ya a su fase superior), hay que situar un período de transformación revolucionaria de la primera (la sociedad capitalista) a la segunda (la sociedad comunista). *A ello habrá de corresponder un período de transición política en el que el Estado no podría ser otra cosa que la dictadura revolucionaria del proletariado*». A pesar de su temperamento de político puro, revelado por las circunstancias en 1917, que sabe jugar cuando le conviene porque cuenta con cartas suficientes para ello, Lenin, en contra de lo que pudieran decir sus adversarios los social-demácratas y de otros grupos

97

políticos, puede afirmar, con toda legitimidad, que es marxista, ya que es hijo de la mitología marxista. El concepto de «dictadura del proletariado» era del todo ortodoxo, y la teoría del «¿Qué hacer?», que podría resumirse, un poco a la manera de Luis XIV, y no del todo errónea, en la proporción *«el proletariado somos nosotros»*, quizá pudiera parecer un poco encandalosa. Ello se debe a que la inserción del concepto en la realidad da lugar siempre a grandes mixtificaciones. Para que el concepto encaje en la realidad deberá sufrir una especie de operación quirúrgica que le haga ciertamente incognoscible (¿o que le suprima?).

Si se analiza cuidadosamente la significación de las objeciones que hacen a Lenin, Kautsky y los austromarxistas, defensores de lo que solemos denominan el «marxismo científico», se llega a la siguiente conclusión: las leyes que generan las ideas y aquellas otras que crean o provocan los acontecimientos son heterogéneas y es por ello por lo que el instigador de ellos puede ser citado ante el tribunal de las ideas: se verá siempre sentado en el banquillo de los acusados. Mas los jueces son históricamente ineficaces, y guiado por las mismas cualidades que le han convertido en creador de ciertos acontecimientos, todo aquel que haya puesto de manifiesto su dominio y su experiencia en el transcurso de un proceso real, cuyos resultados no se parecen en nada al mito, no rechaza por ello la mitología, pues sabe perfectamente que sin ello no hubieran sido posibles ni el fervor revolucionario que ha contagiado a las masas ni la marea religiosa que permite ciertas conquistas o que las mantiene. Es precisamente respondiendo a este tribunal invisible por lo que Lenin proclamaba con toda vehemencia que era marxista. El revolucionario sigue conservando la mitología como si se tratara de un preciado don, si bien a

la hora de actuar no la tiene en cuenta para nada, ya que se trata de dos órdenes dstintos. El marxismo activista nada tiene que ver con el marxismo que se pregona, bien a través de la palabra hablada o de la palabra escrita. Los acontecimientos no tienen jamás la misma génesis que las ideas. Estas pueden truncar los acontecimientos sin forzarles por ello a asimilarlas.

Marx ha sabido conjuntar el milenio igualitario, en tanto que mito (ahora revestido de un carácter económico), con los principios de organización que, a través del jacobnismo sobre todo, se habían ido desprendiendo de la Revolución francesa y ha sabido transmitirlos de la Gran Revolución francesa a la Gran Revolución rusa, pasando por las revoluciones parciales o frustradas del siglo XIX.

A cada una de las dominantes míticas comunes a las insurrecciones milenaristas y a las reivindicaciones extremas de los períodos de efervescencia corresponde una dominante de mitología marxista. En el capítulo XXIII del primer tomo del Capital, publicado en 1867, y que lleva por título: «Tendencia histórica de la acumulación capitalista», Marx reafirma pura y simplemente lo que ya había expuesto en el *Manifiesto comunista*, a saber, que el capitalismo, en virtud de su propio desarrollo, tiende a concentrar el poder económico en unos grupos cada vez más reducidos, al par que por este mismo hecho va creando un proletariado que, por el contrario, es cada vez más numeroso (proletarización progresiva de las «clases intermedias»). La burguesía capitalista (y tras ella su propia infraestructura) confiere a este proletariado, precisamente por el hecho de que le explota, una densidad, una organización y un dinamismo finalmente irresistibles.

El capitalismo no resuelve los problemas que plan-

tea y es por ello por lo que, según, Hegel, crea su propio «contrario», el proletariado, el cual va a resolver estos problemas suprimiendo el capitalismo y desarrollando al máximo las «fuerzas productoras» que, si bien en un momento determinado de su desarrollo habían creado el capitalismo, en la fase siguiente y como forma de producción, el capitalismo no constituye sino un obstáculo.

Si prescindimos del ropaje «científico» para hallar nuevamente las secuencias escatológicas, veremos que la burguesía capitalista, a medida que avanza la historia, encarna cada vez más el Mal, lo que conduce a todo un estado social, a la «sociedad burguesa», no hacia un punto determinado sino más exactamente hacia una línea final, mejor dicho aún, hacia un «resultado catastrófico». Se trata del proceso del tránsito del capitalismo al socialismo. Entonces se desencadenarán los terrores de la historia que nos recuerdan la inminencia del Gran Desquiciamiento. Una de la plagas de la historia es el hambre, cuya forma elaborada no es otra que la crisis económica. La expectativa de una crisis económica es la forma que parece adquirir en Marx el sentido de la inminencia del apocalipsis, al menos éste toma la forma de aquélla para aflorar en la conciencia, dando así lugar a la aparición de las teorías.

Las crisis económicas han sido objeto de una abundantísima literatura, en cuyo detalle no vamos a entrar, limitándonos a unas breves consideraciones y admitiendo en principio la existencia de unos mecanismos económicos. En razón de la diversdad de factores que entran en juego, de la variedad y de la pluralidad de los modos de acción y de reacción de estos factores entre sí, todas las sociedades humanas que han existido antes de la nuestra han demostrado una casi absoluta falta de conocimientos en lo que se re-

fiere al estudio de los mecanismos económicos. Es por ello por lo que una de las causas principales de las crisis económicas es, pura y simplemente, la ignorancia. Otro factor distinto del anterior y que es característico de todos aquellos casos en los que existe un cierto grado de conocimiento, es la incapacidad de algunos políticos para resolver determinadas cuestiones económicas. Para que los conocimientos puedan traducirse en hechos reales que permitan evitar o aminorar todo lo posible los perniciosos efectos de las crisis económicas, será preciso que los especialistas en temas económicos puedan ser escuchados por los políticos y gobernantes y que los mecanismos reales de la sociedad permitan que la información sea uno de los factores determinantes del mando y que éste tenga la autoridad suficiente para hacer ejecutar sus órdenes. Lo que no supone necesariamente la existencia de unos mecanismos imperativos y coercitivos, ya que un cierto grado de información y preparación por parte de los productores puede desempeñar el mismo papel y con una mayor eficacia aún: es evidente que, en casos parecidos, las sugerencias e indicaciones suelen ser mejor obedecidas que las órdenes. Los efectos realmente devastadores de las viejas crisis económicas eran debidos principalmente a la conjunción de todos estos factores y a la mutua dependencia entre ellos, lo cual venía a agravar aún más la situación. Una economía es algo parecido a un sistema de tuberías de extremada complejidad, provisto de toda suerte de grifos y llaves. Si los que tienen al alcance de su mano la utilización de todos los dispositivos de esta complicada red no saben manejarlos debidamente, bien por ignorancia o bien porque piensen que lo saben todo, entonces es más que probable que la función que les ha sido encomendada resulte sumamente nociva, bien



por la falta de una preparación adecuada o, incluso, por mala fe. Esto es lo que ha sucedido siempre. Si bien es cierto que en nuestros días la expresión «ciencia económica» tiene sentido, no lo es menos que en este campo se han cometido numerosos errores. El problema es conocido y los progresos realizados en el campo de los hechos económicos van estrechamente ligados a los del conocimiento en general (tanto uno como el otro llenos de imperfecciones aún). La ignorancia de este juego de factores ha contribuido sobremanera a asimilar las crisis económicas, en muchos casos, a los fenómenos meteorológicos o astronómicos, como algo que escapaba al conocimiento del hombre. Esto es falso, ya que los hechos económicos, contrariamente a lo que sucede con los fenómenos meteorológicos, son hechos humanos, es decir, conductas a la vez previsibles y modificables, ligados a impulsos y conocimientos susceptibles, dentro de unos límites bastante amplios, de ser acelerados o frenados, de actuar y de incidir unos sobre otros.

Marx vive en una época en la que el conocimiento de las crisis económicas no se basa ni en un estudio paciente y metódico de los hechos, ni en un dominio suficiente de las matemáticas en general y del cálculo de probabilidades en particular.

Conocemos hoy en día la existencia de crisis económicas en la antigüedad y en los países del Extremo Oriente, India y China, si bien no contamos con los datos suficientes para estudiarlas con cierto detalle. Por lo que se refiere al mundo occidental, la primera crisis económica, debidamente contrastada, data de 1305. Limitándonos al período de la vida de Marx, entre el momento en que alcanza la mayoría de edad y el de su muerte, pueden contarse, por lo menos, ocho crisis económicas: la de 1826-1828, la de 1833, la

de 1838-1841, la de 1848, la de 1859, la de 1866, la de 1870 y la de 1879 (hasta el año 1928 habría cinco crisis más).

Marx, juntamente con Engels, redactaron el *Manifiesto comunista* en los momentos en que la crisis económica de 1847-1848, mucho más intensa que las precedentes, hacía verdaderos estragos. Parece, pues, como si sus cualidades literarias se hubiesen visto exaltadas por la *Expectativa catastrófica*. A través de la lectura del referido *Manifiesto* puede apreciarse cuán lejos se hallaba Marx de prever que en los acontecimientos revolucionarios de 1848 y 1849 el sentimiento «nacional» iba a predominar sobre el sentimiento «social», es decir, que la «lucha de las nacionalidades» iba a arrastrar al pueblo mucho más que la llamada «lucha de clases». En 1850, la dura y cruel realidad no constituye ningún secreto para Marx: el capitalismo se recupera poco a poco. Es entonces cuando el propio Marx escribe (57): «Una nueva revolución no será ya posible sino después de una nueva crisis económica y, por ahora, tan poco cierta es la una como la otra». La «crisis económica» que pasa a ocupar el lugar de la plaga del hambre en este género de sociedades complejas, a las que Saint-Simón antes que Marx había denominado industriales, es el terror o azote de la historia elegido por Marx frente a las otras catástrofes (seismos, epidemias, guerras) para anunciar el «Gran Cambio» o Revolución. Después de siete años de un «horrible período de paz», a partir de 1857, la nueva crisis económica prometida desembocaría en un futuro de «espectacular desarrollo» (58).

(57) *Correspondance Marx-Engels,* trad. Molitor, 1931, t. II.
(58) *Loc. cit.* Tomo VI: «Carta a Engels del 25 de febrero de 1859». *Loc. cit.* Tomo V: «Carta del 13 de noviembre de 1857».

«Me siento un hombre nuevo», escribe Marx, mientras se impacienta por la lentitud de la crisis en hacerse crónica y trabaja «incansablemente» con el fin de que su máquina de guerra «económica» se halle dispuesta «antes de que llegue el diluvio» (59). La expresión es sumamente reveladora. El 8 de octubre de 1858 (60), Marx hace la siguiente obervación: «la verdadera misión de la sociedad burguesa ha sido la de crear un mercado mundial..., así como una producción condicionada por dicho mercado..., esta misión parece haber cumplido ya su objetivo...» El problema que se le presenta a Marx (no hay que olvidar que se siente realmente escarmentado por los acontecimientos revolucionarios de 1848) es el de evitar a toda costa que la revolución, que ya considera «inminente» y que va a «adquirir un carácter socialista», no sea abortada en el lugar en que estalle puesto que, según él (y aquí habla el economista) «en un terreno más extenso, el movimiento de la sociedad burguesa sigue aún su curso ascensional». Marx nos presenta aquí el mismo problema que Lenin: ¿qué hacer en el caso de que la revolución socialista haya comenzado en un lugar determinado y no se extienda a otros países? Ahora bien, el optimismo catastrófico que late en el fondo de su pensamiento no le permite pararse demasiado en tales detalles. Pocas semanas antes había escrito lo siguiente (61): «Sería deseable que se realizara primero la transformación de la crisis económica en crisis crónica, antes de dar el golpe definitivo, ya que la presión crónica resulta un elemento indispensable, al menos durante algún tiempo, para exaltar los sentimien-

(59) *Loc. cit.*: «Carta del 8 de diciembre de 1857».
(60) *Loc. cit.*: «Carta del 8 de octubre de 1851».
(61) *Loc. cit.*: «Carta del 13 de noviembre de 1857».

tos de la población. Entonces el proletariado se hallará en mejores condiciones para lanzarse al ataque, puesto que contará con más medios y con un mayor conocimiento de causa. Se trata de una preparación previa similar a los ataques de la caballería, que son más efectivos cuando los caballos han recorrido ya una distancia de quinientos pasos antes de lanzarse al galope...». Todo ello muy característico de Marx: la visión «desacralizadora» a lo Maquiavelo ha sido puesta al servicio de la mentalidad «adventista» y de la motivación «catastrófica». Es el mismo el que, al redactar el mensaje a la clase obrera (62) escribía la célebre frase: «Me he visto obligado a insertar en el preámbulo ciertos pasajes sobre el *deber*, el *derecho*, la *verdad*, la *moral* y la *justicia*, si bien tales conceptos van dispuestos de forma que no alteren el conjunto».

Una observación parece imponerse aquí: desde el punto de vista no sólo de la economía política de sus predecesores, que allá por los años 1850 parecía haber asimilado por completo, sino también de la doctrina y de las consecuencias que de la misma había sacado, parece lógico que Marx hubiera podido o debido juzgar que el capitalismo como «forma de producción», no había llegado a constituir en realidad un serio obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas» que hiciera necesaria una generalización de la «guerra a muerte», es decir, la «revolución». De la misma manera, entre los años 1847 y 1867 se estaba aún muy lejos de llegar a esta internacionalización, a esta concentración máxima del capital y de su personal, de esta progresiva proletarización que habría de terminar por generalizarse tras el aplastamiento completo y definitivo de las «clases intermedias», lo cual debe-

(62) *Loc. cit.* Tomo VIII: «Carta del 4 de noviembre de 1864».

ría ser la condición necesaria y suficiente para llegar a su vez a una crisis general que habría de convertirse en la crisis por excelencia: la gran crisis final.

Por la correspondencia de Marx, principalmente con su amigo Engels, y por las respuestas de éste podemos tomar conocimiento al menos semanalmente, de cuáles eran las opiniones de Marx, así como también del tono y variaciones de las mismas. Cada vez que se presenta una crisis económica asistimos al mismo tipo de proceso psicológico. Entre el *acontecimiento* en sí y el *advenimiento* de la crisis, entre lo que Marx ve o lo que cree ver, entre lo que comprueba o cree comprobar, de una parte, y su espíritu adventista de la otra, existe indudablemente una convergencia; por inclinación progresiva, el estado de espíritu adventista desfigura y deforma los pensamientos y las percepciones, de suerte que dicha convergencia conduce al mismo contacto que hace la chispa: el encuentro del mundo y de la profecía, del pensamiento y de la historia va a producirse en el punto de la catástrofe..., esto será la revolución. Mas esta revolución no va a producirse en vida de Marx, quien legará a los marxistas la expectativa o esperanza catastrófica.

Más adelante veremos cómo después de la muerte de Marx, en las teorías del imperialismo, la guerra ha venido a reemplazar a la crisis económica como terror o azote de la historia privilegiada. Según estas teorías, la guerra se engendra y produce por las propias contradicciones capitalistas, y es por ello por lo que no constituye una doctrina nueva, sino una complicación de la doctrina de las crisis. La guerra es un subproducto de la historia, lo que salva a la vez el privilegio ontológico de la crisis y la interpretación económica de la historia. En lo referente a las guerras mundiales no hay ninguna nueva explicación ya que no son

sino la eflorescencia de las crisis mundiales. Lo esencial de la propaganda comunista de los años 1930, en los grandes países capitalistas, giraba en torno a esta proposición: la planificación en la U.R.S.S. y los planes quinquenales permitían evitar el binomio absurdo y antihumano a la vez de la superproducción y de la miseria (63). Después de la segunda Guerra Mundial las teorías del imperialismo habrían de adquirir nuevos impulsos.

La crisis económica es, pues, entre los terrores y azotes de la historia, la que el marxismo ideológicamente prefiere. Ma no hay que olvidar la función premonitoria de tales terrores: *anuncia* el tránsito del capitalismo al comunismo, lo que en el esquema escatológico y demonológico corresponde a la transformación del Mal en Bien. Los religionarios «comunistas» en los países «capitalistas» han rechazado ritualmente los males mismos, o al menos los factores que les determinan, es decir, al capitalismo quien, funcionalmente, en su propaganda desempeña el papel de Ahrimán, el dios del mal en el mazdeísmo persa.

Es evidente que existe una concepción lineal, mas esta ruptura de la línea significa una especie de mutación del tiempo: la revolución socialista creará una nueva era para la humanidad, una *renovatio saeculi*, lo que justifica, como es bien sabido, la dialéctica hegeliana.

(63) Un número especial del semanario de lengua francesa *Vu*, en 1932 era una especie de obra maestra en este género.

4

EL REDENTOR POR EL PENSAMIENTO Y EL REDENTOR POR LA ESPADA

En esta variedad de concepción lineal del tiempo al que aparecen estrechamente ligadas las profecías milenaristas de la Edad Media y las escatologías de los períodos de efervescencia de las grandes revoluciones, el *futuro es superior al pasado* (64): esta línea, que es la historia, al igual que si se tratase de una vía del ferrocarril, transporta a los hombres hacia un *terminus.* El valor de un punto, de una estación, es inversamente proporcional a la distancia que le separa de dicho *terminus.* Todo el proceso del tránsito del fin terrible al comienzo radiante se organiza en torno a la idea de revolución. La catástrofe es, asimismo, una ordalía y el resultado de esta Gran Prueba no es otro que el de acabar con los malvados (capitalistas, burgueses) y hacer que los últimos (los proletarios) sean los primeros. Como es sabido, los proletarios desempeñan el papel de Mesías: siendo precisa su intercesión, su mediación, para poder así llegar a la «consumación» de los siglos. El «Jesús» de la *Vie de Jésus,* de Hegel, se transforma de este modo en un Mesías colectivo, y de esta manera se llega a la edad de oro —el descenso a la tierra de la Jerusalén celeste de los sectarios milenaristas, la «sociedad sin clases», de Marx. «Sociedad sin clases» que corresponde al fin de la diferenciación y de la estratificación sociales, que aparecían cada vez más acusadas a medida que las sociedades históricas iban desarrollándose, al par que complicándose. Este triunfo sobre la diferenciación es el régimen

(64) De ahí la alianza «natural» del «arte vanguardista» con los «revolucionarios».

de la *Unidad* (reconciliación del «hombre» con sí mismo). El «reino de la libertad» tiene para Marx el mismo sentido que para los activistas del milenio y los revolucionarios «efervescentes». El hombre, el antiguo proletario, no será ya objeto de ninguna coacción externa. Lo malvados (capitalistas y burgueses) ya no le «explotarán», y como la naturaleza es buena, cabe deducir de ello que si las necesidades del «Hombre» se ven satisfechas plenamente, entonces ya no se sentirá tiranizado por sus propias pasiones. La observación no permite realizar una extrapolación de esta suerte y la carga de la prueba correspondería a quien sentarse tales proposiciones, si nos situásemos en una esfera en la que la prueba tuviese curso legal. Señalemos tan sólo que al *telurismo* de los activistas del milenio igualitario corresponde el *materialimo* de Marx: todo se desarrolla sobre la tierra y existe un predominio de los impulsos y de las pasiones, como diría Freud, de los apetitos adquisitivos, del «lado» alimenticio y digestivo de la existencia. (Lo sexual en Marx aparece totalmente marginado: sin duda la satisfacción de las necesidades de este tipo resulta normal y no plantea problemas de primer plano). Hay consonancia de la dógmática marxista y de las ilusiones compensadoras del milenio igualitario, nacidas y alimentadas en las clases inferiores.

Los hombres que forman parte de las capas sociales más bajas de una sociedad que no ve apenas otra cosa que la satisfacción de sus necesidades alimenticias (salvo excepciones individuales), necesidades que, por otra parte, no han visto nunca plenamente satisfechas, no han podido observar la insaciabilidad humana por la sencilla razón de que han estado siempre demasiado reprimidos para medir sus consecuencias. Pero el teórico que se siente harto y satisfecho

y transforma en su predicación una ausencia de perspectiva explicable en el caso de las clases inferiores, en dogmas victoriosos, en mitos ejecutorios; éste teórico no ha sabido mantener el debido equilibrio entre las condiciones de la verdad y las reivindicaciones del sentimiento.

Cuando los marxistas llegan así a las perspectivas gloriosas de la «sociedad sin clases», siguen a Marx de una manera afectiva. Ahora bien, en el plano del «socialismo científico», en los escritos de Marx, no hay ni una sola respuesta a la pregunta siguiente:

Una vez llegada la fase de la «sociedad sin clases», ¿es que la sociedad humana, de esta suerte homogeneizada, va a diferenciarse de nuevo? En tal caso volveríamos a pasar de la concepción lineal a la concepción cíclica, y lo que nos parecía una línea recta no era sino un segmento circular en el que ni los hombres ni las repúblicas habrían vivido el tiempo suficiente para poder comprobar la más ligera curvatura. Al final, el arcaísmo y el futurismo tienen el mismo contenido: la «edad de oro», que el primero sitúa en los orígenes y el segundo al final. Se trata siempre del «tiempo fuera del tiempo», que el religionario sitúa en el *fin*.

La idea de una estrecha cooperación entre los hombres sin ninguna subordinación, la misma idea de una diferenciación social que no lleve aparejada la estratificación, ni ninguna comparación de las distintas ocupaciones seguida de un juicio de valor, incluso implícito, que permita entrever una cierta jerarquía, esta idea no es contradictoria en sí. Podrá haber en ella una formación de hombres con conocimiento de causa, es decir, un condicionamiento subjetivo de las distintas variedades de hombres útiles, que encuentren la felicidad al cumplir la función que les ha

sido encomendada con arreglo a un plan de conjunto. Se trata de un lugar común propio de las novelas de ficción. En esta materia la línea de mayor inclinación:

La «sociedad sin clases», cuyo resplandor impide al religionario ver más allá, ¿consiste, en realidad, en alcanzar un punto de perfección no superable en el que los hombres, al sucederse en el transcurso de un eterno presente, se reconcilian unos con otros sin historia? En este último caso, forzosamente se habrá producido una mutación del hombre tal como nosotros le conocemos: «Transformación de la cantidad (evolución gradual) en calidad: mutación de la especie humana».

La cuestión no es tan ociosa como a simple vista pudiera parecer. Si la llamada «sociedad sin clases» no es sino una vicisitud de la historia, que habrá de ser seguida por fenómenos de signo contrario y no por un glorioso punto final, entonces no es digna de todos estos sacrificios humanos cuando la religión comunista se realiza en sus obras vivas. Y en el caso contrario, la sociedad sin clases es un mito que pertenece al campo de la historia de las religiones, mas no la idea real de un estado científicamente definible. Sea lo que fuere, para el observador objetivo, que no está convencido ni del fondo científico de esta marcha hacia la sociedad sin clases (puesto que la demostración lógico-experimental no existe en absoluto), ni de la base religiosa de esta versión futurista de la edad de oro (por la sencilla razón de que no cree en ella), las cosas se desarrollan del siguiente modo: las personas aparentemente iluminadas, tanto por su fe en las profecías como en otras similares, rechazan las reglas de seguridad recíproca que nos obligan a todos por igual: todo está permitido, el fin justifica los medios, etc... Todo sucede como si los religionarios

desencadenasen una guerra santa contra el resto del mundo: guerra en la que no podrán nunca resultar vecedores, a menos que la fuerza y la conciencia de este resto del mundo aparezcan lo suficientemente disociadas.

La resistencia del marxismo a los hechos reales se debe a que constituye una especie de compendio, de concentrado total de los mitos revolucionarios esenciales. El hecho de que el marxismo se considere a sí mismo como una «ciencia», es decir, que se presente siempre bajo un ropaje científico, responde, como ya hemos podido ver, a una necesidad imperiosa a la que ni sabría ni podría sustraerse. El marxismo ha hecho suyas las reivindicaciones de los espíritus más sencillos e ingenuos: todo aquello que signifique un «más allá» es rechazado, toda trascendencia descalificada: el marxismo no admite el principio de la insatisfacción humana, la imperfección congénita del hombre. El objetivo principal del hombre y de la historia no es otro que la satisfacción, lo más completa posible, de las necesidades del mayor número de personas. El marxismo admite que se pueden satisfacer todas las «necesidades»: esto no es otra cosa que un marcado optimismo, o si se prefiere, un evidente simplismo. Basta para ello con observar de qué manera la satisfacción de una necesidad cualquiera presenta en cada caso las condiciones de una nueva aspiración, como lo demuestra la dialáctica de la moderna publicidad, encaminada a conseguir que los consumidores sientan nuevas necesidades que los vendedores de tal o cual mercancía están dispuestos a satisfacer, creándole a su vez otras nuevas necesidades. La mitología marxista nos presenta como un término aquello que no es sino un comienzo. Ahora bien, esta mitología es irrecusable para aquellos que

no han visto nunca satisfechas sus más elementales necesidades, en tanto que no lo es para aquellos otros que, si bien se muestran partidarios de la prioridad dada a la satisfacción de las necesidades elementales, en aquellos casos en que éstas no han sido aún satisfechas, se preguntan, sin embargo: ¿y después qué? Porque, en resumidas cuentas, aquella parte de la humanidad que tiene más o menos cubiertas sus necesidades ¿habrá de esperar a que al más indigente hindú se sienta realmente satisfecho? ¿Podrá hacerlo así? ¿Lo ha hecho alguna vez? ¿Quién puede pretender tal cosa? Posiblemente los llamados «intelectuales quienes, en definitiva, siempre se han consagrado a hacer cualquier cosa menos que a dar de comer al hambriento hundú.

Hoy como ayer hay marxistas: se sienten fuertes y piensan que pronto llegará el día en que su causa resulte triunfante en todas partes en que haya hombres como ellos. Ahora bien, vamos a plantearles los mismos problemas que nos planteamos a nosotros mismos.

Estas consonancias entre el marxismo y la figura mítica común a los levantamientos milenaristas y a las efervescencias revolucionarias, estas concordancias, estas repeticiones que hacen pensar en el descubrimiento de un arquetipo, ¿son en verdad una ilusión? Engels y numerosos socialistas después de él (65) piensan que no lo son y para ello argumentan de la siguiente manera: las revueltas milenaristas no eran otra cosa que unos simples ensayos imperfectos. A medida que descendemos por la línea del tiempo, las revoluciones van adquiriendo un carácter cada vez más grave: de la

(65) Bernstein, que ha tratado de la revolución inglesa; Kautski, los precursores del socialismo; Von Pohlmann, a quien su socialismo habría de inspirar una obra monumental.

105

guerra de los campesinos en Alemania hasta la revolución inglesa (el anabaptismo ha de servir de vínculo de unión entre ambas); de la revolución inglesa a la francesa (tanto en una como en otra encontramos las mismas reivindicaciones igualitarias) así como también la ejecución del rey (Carlos I y Luis XVI, respectivamente) tiranicidio legalizado.

Ahora bien, según Engels y después de él según Bernstein, Kautsky y Von Pohlmann, entre otros, tan sólo el marxismo consiguió transformar el *ensayo en gol*, empleando en este caso la terminología de los jugadores de rugby. Engels, como es natural, había tomado el ejemplo más favorable para su tesis: el de la guerra de los campesinos en Alemania. Y como los marxistas asumen el materialismo de Marx y la crítica de la religión que Marx debe a Feuerbach (la religión es una ilusión compensadora, nacida de una deficiencia terrena), estas tentativas imperfectas se hallaban, según ellos, viciadas por ilusiones redhibitorias, las ilusiones religiosas, y por errores redhibitorios, los errores científicos. Sin embargo, los actos de los insurrectos iban siempre dirigidos contra el enemigo común, el «enemigo de clases» y si bien su objetivo se hallaba planteado en forma disimulada, tanto Engels como sus discípulos consideraban que la dirección emprendida era correcta. En resumida cuentas, que según todos estos marxistas, hay que guardarse mucho de decir que Marx es un «Mesías que no puede compararse a los que le han precedido»; los mesías, por el contrario, eran marxistas que se ignoraban y han merecido la lucha de clases.

Esta visión marxista de las cosas implica que la diferencia entre Marx y los profetas milenaristas, mesianistas, efervescentes, etc., y la distancia que le separa de éstos, no es precisamente la distancia que se-

para a lo no científico de lo que es pura ciencia. Como ya es sabido, la presente obra no es otra cosa que la exposición de los hechos y motivos que militan en favor de la posición contraria. Y estos hechos nos dicen que ni en la ciencia económica (66), ni en sociología (67) el marxismo ha sido capaz de resistir el análisis científico. Si añade algo al estudio de la antropología lo hace en tanto que es objeto del conocimiento, *mas no descubre ninguna nueva vía para el estudio del hombre.* Los elementos interesados son del todo impotentes ante este hecho. ¿Qué es lo que en realidad queda del *Capital?* En el primer tomo, tan sólo una aceptable descripción de la acumulación primitiva, una interpretación parcial, si bien útil, de la historia de la Gran Bretaña en el siglo XVIII... y la construcción del modelo de una economía de mercado que jamás ha existido en parte alguna, acompañada de la crítica virtuosa de dicha economía, es decir, de la imagen invertida de un fantasma. Es preciso que el marxismo sea *científico* para que las argumentaciones anteriormente expuestas, es decir, las de Engels y Kautsky, sean aceptadas. Si esto no sucede así, entonces la posición de Engels, reconociendo, por la importancia que concede a la *Guerra de los campesinos* («eje cardinal», según él de la historia alemana) la filiación o descendencia de Tomás Münzer a Marx, adquiere una significación contraria: no eran, pues, los mesías a lo Tomás Münzer los precursores de Marx, *sino que era el propio Marx.*

La relación o parentesco existente entre la tentativa de Tomás Münzer y el resto de los levantamientos mesiánicos de que ya hemos hablado, y a los que alude

(66) Ver. más adelante: *Mitos económicos.*
(67) Ver. la primera parte: *Proletariado, clases, luchas de clases.*

Engels (68) es evidente y no puede ser puesto en duda (a menos que exista una mala fe o delirio religionario, ambas cosas sumamente frecuentes y no siempre discernibles uno de otro). Las concordancias anteriormente señaladas entre las representaciones escatológicas en cuestión y el marxismo no son, en modo alguno, una mera ilusión, ya que los propios «padres de la iglesia marxista», Engels, Eduardo Bernstein (ciertamente herético), Kaustky..., nunca desmentidos por Lenin, creyeron un deber el dar cuenta de ello.

Teniendo en cuenta esta comunidad de rasgos y características entre las representaciones míticas que agitaron los «profetas armados» mesiánicos y milenaristas de la Edad Media, y aquellas otras que parecen flotar en los períodos de efervescencia de las tres grandes revoluicones, de una parte, y la mitología marxista, de la otra, nos vemos enfrentados con la siguiente alternativa: o bien estas consonancias, estas concordancias, estas constantes son heterogéneas a lo real, distintas a la realidad, es decir, puramente subjetivas, en cuyo caso las leyes de producción y de reproducción de las representaciones míticas tan sólo nos dan cuenta de su génesis, en tanto que su contenido no revela una verdad histórica presente o futura. Bajo esta apariencia, los temas, las imágenes míticas en cuestión no son otra cosa que los síntomas de unos estados psicológicos determinados y el interés científico que presenta la mitología marxista concierne al análisis de los delirios, de los contagios, de las epidemias, de la psicopatología colectiva, y cualesquiera que sea la técnica adoptada para el análisis de los síntomas, ya se trate de la que procede de Freud o de otra cualquiera, la elección de un método de análisis no

(68) Friedrich Engels: *La Guerre des paysans en Allemagne.* O. j. c.

altera en absoluto lo esencial del problema. O bien estas constantes míticas (y en esta segunda hipótesis el marxismo sería verdadero, mas no en la medida y de la manera en que los marxistas quieren que lo sea) se refieren a constelaciones psicológicas imposibles o sumamente difíciles de hacer desaparecer y susceptibles de reaparición bajo la acción de traumatismos históricos, cualesquiera que sea la cualidad del traumatismo y con tal de que sea lo suficientemente intenso. La disposición en que vendrían a situarse los elementos psicológicos en cuestión en tales situaciones traumáticas, es decir, la figura, la forma que así pudiera obtenerse, permite ser definida como *arquetipo* psicológico. Estos arquetipos, para establecer unas comparaciones actuales, corresponderían a unos circuitos siempre potenciales que determinados estímulos (de hecho ciertas caracteríticas similares de acontecimientos que pueden diferir) podrían despertar o actualizar.

Estos arquetipos, estas figuras psicológicas inducidas por Jung, no le parecían explicables por las solas particularidades de un individuo, es decir, no eran *biográficas*, lo que unido a la idea de repetición, a partir de un primer «acto» que se pierde en la noche de los tiempos, había llevado a Jung a expresar, en el vocabulario estático que conservaba de sus predecesores, la idea de un inconsciente colectivo (étnico principalmente). Estos arquetipos no tendrían como sujeto al individuo sino más bien a una especie (etnia), o la especie (si no hay más que una especie humana científicamente hablando; el hecho en cuestión es sumamente controvertido en la actualidad y las actuales tesis «pluralistas» parecen hallarse fuertemente consolidadas) (69). Jung declara haber inferido esta idea de

(69) Ver. especialmente CARLETON S. COON: *The origin of races*. Londres, 1963.

107

arquetipo del psicoanálisis de las personas mayores. Algunos de los complejos que le parecían refractarios a la reducción simplemente biográfica que es obligado en el psicoanálisis, le han llevado a suponer que tales complejos eran anteriores al propio individuo, es decir, heredados, o sea de orden genético. La repetición de las mismas actitudes psicológicas en los levantamientos milenaristas, en las fases de efervescencia revolucionarias y en la mitología marxista, invita a recurrir a la noción de arquetipo. Incluso en el caso de abstenerse de toda hipótesis no comprobable acerca de la transmisión genética de estos arquetipos —y por el momento es preciso abstenerse— el término de arquetipo sigue siendo una manera de designar la constelación mítica constante, o al menos recidivante, de la que la mitología marxista nos presenta un estado reciente.

Todo esto deja intacta la cuestión de saber si el dispositivo psíquico así desvelado es únicamente de orden pragmático, es decir, si no hay en ello otra cosa que el deseo de responder, mediante determinadas actitudes, a ciertas situaciones (como por ejemplo, responder golpe por golpe o bien eludir la respuesta ante la señal de «peligro»), *o si lo que podríamos denominar el contenido del arquetipo corresponde a una realidad objetiva*, en suma, si el arquetipo tiene algún valor de conocimiento. Entre un tal conocimiento de la realidad y la ciencia que resulta del empleo de los métodos lógico-experimentales no existiría sino una diferencia en el modo de adquisición, de las vías de acceso. Al lado del conocimiento cuya variedad más rigurosa es la ciencia, habría otra forma de conocimiento que afloraría desde el fondo del hombre por la vía de la reminiscencia. Y es ahí precisamente donde volvemos a encontrar una tendencia del pensamiento hu-

mano que parece discernirse en las teorías indias de la metempsícosis, en Platón, y entre las llamadas tradiciones ocultas que ha ido trasmitiéndose hasta nuestros días.

En efecto, tal es hoy en día, expresada en términos inteligibles y sencillos, la posición general de todos aquellos que reconocen un valor de conocimiento a las llamadas ciencias ocultas: en el psiquismo del hombre se encuentran (se encontrarían) unos conocimientos de primera magnitud: es preciso descorrer el velo, se hace necesario descender hasta las profundidades o remontarse a las alturas (inconsciente lo mismo puede significar supra-consciente que infraconsciente) para alcanzar estos elementos. Preciso es reconocerlo: hasta el presente no ha podido demostrarse que el postulado, según el cual existe, o puede exsitr un modo de saber distinto al modo científico, pudiera ser descartado con seguridad, lo que, por otra parte, no sería nada sorprendente, ya que las demostraciones negativas son siempre las más difíciles. La mitología marxista podría, pues, volver a encontrar por parte de las llamadas ciencias «ocultas» aquel valor de conocimiento que la ciencia lógico-experimental le ha rechazado sistemáticamente. Hasta el presente, ningún marxista ha reivindicado tal posición, al menos que nosotros sepamos. De hecho, todo induce a creer que la simple evocación de semejante actitud representa para ellos un verdadero sacrilegio y suscita reacciones de tipo agresivo (a menos que se hagan los sordos, cosa que no siempre es posible). Lo que realmente situaría a los marxistas ante una contradicción inscoluble es lo siguiente: la credibilidad del marxisto aparece estrechamente ligada, para mejor o para peor, a la pretensión de ser científico, en el sentido habitual de la palabra, y a la negativa de no serlo en absoluto. Desde tal punto

de vista, la expresión de «ciencia oculta» no es otra cosa que un contrasentido, un verdadero absurdo.

La mitología marxista no puede justificarse volviendo la espalda a la idea común, a la idea media de ciencia, como todas las grandes religiones universales pueden o podrían hacerlo: *la ciencia*, en la perspectiva teológica de todas las grandes religiones universales, *al no ser otra cosa que el sistema de conocimientos de un orden determinado*, basta con que haya *pluralidad de órdenes* para que puedan mantenerse unas proposiciones propiamente metafísicas que no nieguen las posiciones específicas, sino que coexistan con ellas sin recíproca penetración. A partir de Kant, el pensamiento occidental ha tenido ocasión de familiarizarse con este género de problemática. La mitología marxista parece enfrentarse con la siguiente alternativa: aferrarse a la idea de hacer creer que el marxismo es científico, a pesar de las pruebas en contrario que la realidad nos ofrece, o bien abjurar en su nombre la pretensión de ser el llamado «socialismo científico» y dar un salto hacia lo desconocido.

Una técnica de la guerra vertical, un mito para inflamar sencillas e ingenuas emotividades, nuestro globo en vías de hallarse superpoblado, no es de tal naturaleza como para que estos triunfos no puedan ser esgrimidos en el mundo del poder y de la voluntad de poder por los que los tienen en sus manos, los cuales tienen también sus oportunidades.

Nuestro puesto no está ni entre estos últimos ni entre los que les siguen, sino al margen y fuera de ellos y de este modo hemos descrito los mitos revolucionarios de los que el marxismo aparece como una especie de conservatorio.

109